

# Hegel y el círculo de las ciencias

Actas del III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel

# Hegel e o círculo das ciências

Atas do III Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel

# Hegel and the Circle of Sciences

Proceedings of the III German-Latin American Congress on Hegel's Philosophy

FILORED



**Miguel Giusti**  
**Thomas S. Hoffmann**  
**Agemir Bavaresco**  
(Eds.)

**Vol. III**



Editora Fundação Fênix

La conmemoración de los 250 años del nacimiento de Hegel fue una ocasión propicia, en muchas partes del mundo, para debatir sobre la original interpretación que el pensador alemán le dio al sentido, a la tarea y a la construcción sistemática de la filosofía. Lo fue también para FILORED, la Red Germano-Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía, que organizó, del 31 octubre al 4 noviembre del 2022, el III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel en las ciudades de Lima y Cusco, Perú. Responsable de la organización fue la Pontificia Universidad Católica del Perú. El tema general fue “Hegel y el círculo de las ciencias”. Consignamos en este volumen las actas de dicho Congreso en español, portugués e inglés. Confiamos en que el fructífero intercambio de ideas que ponemos aquí en manos de los lectores, animado por el espíritu de Hegel y el de los dioses andinos, nos alienten a *comprender* de manera más lucida *nuestra época en pensamientos*.

A comemoração do 250º aniversário do nascimento de Hegel foi uma ocasião apropriada em muitas partes do mundo para discutir a interpretação original que o pensador alemão deu ao significado, à tarefa e à construção sistemática da filosofia. Este foi também o caso da FILORED, a Rede Germano-Latino-Americana de Investigação e Estudos Doutoriais em Filosofia, que organizou, de 31 de outubro a 4 de novembro de 2022, o III Congresso Germano-Latino-Americano sobre a Filosofia de Hegel nas cidades de Lima e Cusco, Peru. A responsável pela organização foi a Pontifícia Universidad Católica del Perú. O tema geral foi “Hegel e o círculo das ciências”. Entregamos neste volume as atas do referido Congresso em espanhol, português e inglês. Esperamos que o frutuoso intercâmbio de ideias que aqui colocamos nas mãos dos leitores, animados pelo espírito de Hegel e o dos deuses andinos, nos encoraje a *compreender* mais lucidamente o *nosso tempo em pensamento*.

The commemoration of the 250th anniversary of Hegel's birth was a propitious occasion, in many parts of the world, to debate the original interpretation that the German thinker gave to the meaning, the task and the systematic construction of philosophy. It was also for FILORED, the German-Latin American Network of Research and Doctorate in Philosophy, which organized, from October 31 to November 4, 2022, the III German-Latin American Congress on Hegel's Philosophy in the cities of Lima and Cusco, Peru. Responsible for the organization was the Pontifical Catholic University of Peru. The general theme was “Hegel and the Circle of Sciences”. We consign in this volume the proceedings of said Congress in Spanish, Portuguese, and English. We trust that the fruitful exchange of ideas that we place here in the hands of readers, animated by the spirit of Hegel and that of the Andean gods, will encourage us to *understand* more lucidly *our time in thoughts*.



Editora Fundação Fênix



**Hegel y el círculo de las ciencias**  
**Actas del III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel**  
**Vol. III**

**Hegel e o círculo das ciências**  
**Atas do III Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel**  
**Vol. III**

**Hegel and the Circle of Sciences**  
**Proceedings of the III German-Latin American Congress on Hegel's Philosophy**  
**Vol. III**

# *Série Filosofia*

## **Conselho Editorial**

---

### **Editor**

Agemir Bavaresco

### **Conselho Científico**

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

### **Conselho Editorial**

Augusto Jobim do Amaral

Cleide Calgaro

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Fabio Caires Coreia

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Jozivan Guedes

Lenno Francisco Danner

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nuno Pereira Castanheira

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Renata Guadagnin

Ricardo Timm de Souza

Rosana Pizzatto

Rosalvo Schütz

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Sandro Chignola

Thadeu Weber

**Miguel Giusti  
Thomas S. Hoffmann  
Agemir Bavaresco  
(Editores)**

**Hegel y el círculo de las ciencias  
Actas del III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel Vol.  
III**

**Hegel e o círculo das ciências  
Atas do III Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel Vol.  
III**

**Hegel and the Circle of Sciences  
Proceedings of the III German-Latin American Congress on Hegel's Philosophy  
Vol. III**



Porto Alegre, 2023

Direção editorial: Agemir Bavaresco  
Diagramação: Editora Fundação Fênix  
Design de portada: Gisella Scheuch  
Motivo: Botella Búho, Moche I, cerâmica moldeada, MUCEN-BCRP  
Foto: Daniel Giannoni

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –  
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



*Série Filosofia – 120*

#### Catálogo na Fonte

H463 Hegel y el círculo de las ciencias [recurso eletrônico] : Actas del III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel / Miguel Giusti, Thomas S. Hoffmann, Agemir Bavaresco (Editores). – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2023.  
v. 3 (Série Filosofia ; 120)

Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>

ISBN 978-65-5460-063-7

DOI <https://doi.org/10.36592/9786554600637>

1. Filosofia. 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. I. Giusti, Miguel (ed.). II. Hoffmann, Thomas S. (ed.). III. Bavaresco, Agemir (ed.).

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721

## ÍNDICE

<b>Introducción</b>	
Los editores .....	9
<b>Introdução</b>	
Editores .....	15
<b>Introduction</b>	
Editors .....	21
<b>VII</b>	
<b>HEGEL Y LA RELIGIÓN</b>	
<b>HEGEL E A RELIGIÃO</b>	
<b>HEGEL AND RELIGION</b> .....	27
<b>Trabajo sobre el concepto de Dios – siguiendo a Hegel</b>	
Joachim Ringleben .....	29
<b>Religión y saber absoluto</b>	
Jorge-Aurelio Díaz .....	47
<b>A contradição entre bem e mal na essência humana e a reconciliação na <i>Filosofia da Religião</i> hegeliana</b>	
Agemir Bavaresco Christian Iber .....	67
<b>God's Meaning. Theological Reflections on Hegel's Philosophy of Religion</b>	
Friedemann Barniske .....	101
<b>Sobre la Trinidad en Hegel y Edith Stein</b>	
Luis Mariano de la Maza .....	123
<b>From Political Theology to Political Philosophy. Hegel on State and Religion</b>	
Günter Zöller .....	139
<b>The Issue of Religion in Hegel's <i>Phenomenology of Spirit</i></b>	
Nicolae Râmbu .....	155
<b>From Theology to Phenomenology and Back. Hegel and the Question of the Incarnation</b>	
Fabiano Veliq .....	165
<b>VIII</b>	
<b>HEGEL Y SUS CRÍTICOS</b>	
<b>HEGEL E SEUS CRÍTICOS</b>	
<b>HEGEL AND HIS CRITICS</b> .....	183

<b>“Pese a Hegel – vía Hegel”. Sobre dos modos de recepción de la filosofía especulativa en América Latina</b> Pedro Sepúlveda Zambrano.....	185
<b>¿Migajas filosóficas o sistema? La diferencia entre Kierkegaard y Hegel y su pertinencia para el siglo XXI</b> Victor J. Krebs .....	221
<b>Marx and Democracy in the Kreuznach Manuscripts</b> Levy del Aguila Marchena .....	233
<b>Beyond Levinas' Critique of Hegel: The Moments of Altruistic Recognition</b> Grasiela Cristine Celich .....	243
<b>Marx's Critique of Hegel: The Dialectic-Reconciliation Needs to Become Dialectic-Revolution</b> Valentina Cordero .....	271
<b>Identificación en la identidad. Apuntes sobre la teoría social de Hegel</b> Ernesto Ruiz-Eldredge Molina .....	279
<b>“Desatinadas hipótesis” y “tinieblas y contradicciones”: la primera recepción del idealismo alemán en textos peruanos</b> César Félix Sánchez Martínez.....	295
<b>O legado filosófico de Hegel e a fecundidade do debate da categoria da alienação a partir das considerações críticas de Karl Marx</b> Marlon Garcia da Silva .....	307
<b>Marx y la ciencia de la lógica del ser social</b> Martín Valdez.....	319
<b>Hegel's Shadow in Engels' <i>Dialectics of Nature</i></b> Eyüp Ali Kılıçaslan .....	329
<b>Índice alfabético de autores</b> <b>Índice alfabético de autores</b> <b>Alphabetical Index of Authors</b> .....	359
<b>ANEXO</b> <b>APÊNDICE</b> <b>APPENDIX</b> .....	363
<b>Programa del Congreso</b> <b>Programa do Congresso</b> <b>Congress Program</b> .....	363



## Introducción

La conmemoración de los 250 años del nacimiento de Hegel fue una ocasión propicia, en muchas partes del mundo, para debatir sobre la original interpretación que el pensador alemán le dio al sentido, a la tarea y a la construcción sistemática de la filosofía. Lo fue también para FILORED, la Red Germano-Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía, que debía organizar, precisamente en el año 2020, el III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel en el Perú, en las ciudades de Lima y Cusco. Nos animaba el propósito de tematizar la relación de la filosofía con las otras figuras del saber humano, especialmente con aquellas que poseen pretensiones de cientificidad. Es sabido que Hegel mismo sostuvo que la filosofía debía dejar de ser simplemente "amor a la sabiduría" para convertirse en "saber efectivo" o en "ciencia". A partir de una comprensión dialéctica de las categorías del pensamiento y del método de las ciencias particulares, la totalidad del saber debía desarrollarse en un "círculo de círculos", focalizado en la filosofía y en las ciencias filosóficas, pero abierto asimismo al diálogo con las demás ciencias.

Por eso mismo, nuestro congreso se proponía hacer un balance y someter a discusión la actualidad de esta empresa teórica, anunciando como su tema central "Hegel y el círculo de las ciencias". En muchos ámbitos de la discusión filosofía, pero también en los debates epistemológicos contemporáneos de las más diversas ciencias, se deja sentir, en efecto, el eco de las grandes intuiciones de la filosofía de Hegel, ya sea en la conciencia de la historicidad del pensar, o ya sea en la dimensión social, comunitaria, de la racionalidad; tanto en la concepción que tenemos de la historia del arte o la filosofía, como en el cuestionamiento de los principios de la modernidad o en los fundamentos de una era postmoderna.

Pero el congreso se vio afectado por la inesperada sucesión de acontecimientos en el mundo al inicio del 2020 y solo pudo realizarse dos años más tarde, luego de un tiempo largo de preparativos y de tropiezos de toda índole. A las arduas fatigas del *concepto* se sumaron fatigas de otra naturaleza: la insospechada y fatal epidemia mundial, las continuas crisis políticas y culturales en el mundo entero, y últimamente el peligro latente de las consecuencias de una guerra en el

corazón del continente europeo. Hemos vivido, aún vivimos, tiempos verdaderamente apocalípticos.

La pandemia detuvo el tiempo, como es sabido, y con él todos los proyectos. Cabe decir que nos fue tan difícil tomar la decisión de suspender y postergar el congreso, como nos lo fue, un año más tarde, retomar la iniciativa y decidir llevarlo a cabo. Porque aún entonces se sucedían las variantes del virus, se mantenían las restricciones sanitarias y a los flujos aéreos por doquier y no había certeza sobre la viabilidad de realizar el encuentro en forma presencial. Hubo felizmente una buena cantidad de especialistas que acogió con entusiasmo la invitación y se comprometieron a asistir, con el ánimo de indagar también cómo podía percibirse el vuelo del ave de Minerva en los Andes del Perú.

Hemos aludido a los tiempos apocalípticos. Pero, si nos transportamos a la época de Hegel y a los años que le tocó vivir, hallaríamos sin duda una serie de similitudes históricas. No solo fueron, aquellos, años de revoluciones y cambios profundos en la sociedad, sino también años de reformas y contrarreformas, de *corsi e ricorsi*, que llevaron al propio Hegel a preguntarse, al final de su vida, cómo era posible que se sucedieran sin cesar los conflictos entre la libertad individual y la organización de la sociedad. Comentó por eso que esa *colisión*, ese problema sería el que enfrentaría continuamente la historia y el que habría de resolverse en tiempos venideros. Ni siquiera la epidemia estuvo fuera de su horizonte vital, pues él mismo pagó con su vida el tributo de su temprana desaparición.

Fue en ese contexto turbulento que Hegel produjo su monumental obra, confiando en descubrir el aliento de un nuevo espíritu a través de las contradicciones del presente y con la esperanza de dejarnos en herencia una forma distinta de hacer filosofía, con conciencia histórica, talante hermenéutico y búsqueda de libertad. Es sobre la vasta gama de temas de los que se compone su sistema que reflexionamos en esos días en una muy nutrida secuencia de sesiones. Y lo hicimos en dos sedes, como fue nuestro plan inicial, porque queríamos que los debates se alimentasen también del espíritu de la cultura andina autóctona y de sus encuentros y desencuentros con la cultura occidental, siguiendo un hilo conductor de la filosofía de la historia del propio Hegel.

El III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel tuvo lugar, finalmente, del 31 octubre al 4 noviembre del 2022, los primeros tres días en la ciudad de Lima, en el campus de la Pontificia Universidad Católica del Perú (responsable de la organización) y los últimos dos días en la ciudad del Cusco, en las instalaciones de la Universidad de San Antonio Abad de dicha ciudad, que colaboró en su realización. El programa del Congreso estuvo dividido en doce secciones temáticas, a saber: I: Hegel y el saber filosófico; II: Hegel y la ciencia de la lógica; III: Hegel y la historia de la filosofía; IV: Hegel en el contexto de la filosofía clásica alemana; V: Hegel y las ciencias de la naturaleza; VI: Hegel y las ciencias del hombre; VII: Hegel y el derecho; VIII: Hegel y la filosofía de la historia; IX: Hegel y el arte; X: Hegel y la religión; XI: Hegel y la pluralidad de saberes y formas del saber; XII: Hegel y sus críticos. En la presente publicación de las actas, se ha mantenido, en líneas generales, la subdivisión temática del Congreso, pero reduciendo y agrupando ligeramente las secciones a fines de una presentación más equilibrada de las contribuciones.

Participaron en el Congreso más de 100 conferencistas o ponentes, de 20 nacionalidades diferentes, siguiendo en ello la tradición de los dos congresos anteriores de FILORED, realizados en Buenos Aires (2014) y en Valparaíso (2017), que tuvieron dimensiones similares. Y, al igual que en esos dos casos, ofrecemos en esta ocasión una publicación digital de las actas con las comunicaciones de la mayoría de los participantes, en español, portugués e inglés. Paralelamente, se publicará, en lengua alemana y en forma impresa, en la editorial Duncker & Humblot de Berlín, una selección de contribuciones.

Tuvimos, en el Congreso del Perú, dos eventos especiales, acordados por decisión de la asamblea de FILORED. En primer lugar, la celebración de un homenaje a un filósofo latinoamericano que ha contribuido de manera especialmente significativa al estudio y la difusión de la filosofía de Hegel en América Latina. Concedimos de común acuerdo esta distinción al profesor Jorge Aurelio Díaz, de Colombia. Y le rendimos homenaje durante la realización del Congreso. En segundo lugar, se convocó a un Concurso de Ensayo internacional entre jóvenes investigadores sobre el tema "Hegel y América Latina". El ensayo ganador del Concurso fue "*Pese a Hegel – vía Hegel. Sobre dos modos de recepción de la filosofía*

especulativa en América Latina", cuyo autor es Pedro Sepúlveda Zambrano. Su trabajo es publicado en el presente volumen de actas del Congreso.

Como Anexo del presente volumen, y a manera de recordatorio para los participantes y de información para los lectores, incluimos el Programa final del Congreso. En el mismo sentido, ofrecemos a los lectores el acceso al registro fotográfico del evento a través del siguiente enlace: [Archivo fotográfico del Congreso](#).

Hay muchas personas e instituciones a las que debemos agradecer por habernos ayudado a hacer posible el Congreso en las difíciles circunstancias en que tuvo lugar. Agradecemos, en primer lugar, a los coordinadores de las universidades miembros de FILORED, por su respaldo y su colaboración. Aunque la Red sigue creciendo, al momento de la realización del Congreso eran 12 universidades las que formaban parte de ella: la FernUniversität in Hagen, la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, la Ruhr-Universität Bochum, la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, la Pontificia Universidad Católica Argentina, la Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, la Universidade Federal do Ceará, la Universidad Nacional de Colombia, la Universidad Autónoma Metropolitana de México, la Universidad Diego Portales, la Pontificia Universidad Católica del Perú y la Universidade Federal de São Carlos. Agradecemos igualmente a todos los colegas, especialistas en Hegel provenientes de muchas partes del mundo, por haber aceptado nuestra invitación y desafiado los riesgos para tener un encuentro presencial en un lugar para muchos lejano.

En la universidad que fue responsable y sede de la organización del Congreso, así como de la preparación de la publicación de sus actas, la Pontificia Universidad Católica del Perú, contamos con la colaboración solidaria y eficaz de toda la red de instancias académicas y administrativas involucradas en estas tareas, como el Vicerrectorado de Investigación, el Grupo de Investigación sobre la Actualidad del Pensamiento de Hegel, el Departamento de Humanidades y el Centro de Estudios Filosóficos. Fue en especial éste último, bajo la dirección de Mariana Chu, el que tuvo a su cargo la supervisión y la ejecución general del entero Congreso, gracias a la amable y eficiente labor de Bárbara Bettocchi y Eliana Mera. Agradecemos igualmente a la Universidad de San Antonio Abad del Cusco, al Istituto Italiano di

Cultura de Lima, a la Embajada de Francia en el Perú y a las diversas instancias académicas y culturales de Alemania que colaboran en el sostenimiento de FILORED.

Muchas otras personas, instituciones, profesores y estudiantes han cooperado en la realización del Congreso. Debemos mencionar en especial al equipo de estudiantes voluntarios del Grupo Hegel de nuestra universidad, a Rodrigo Ferradas, editor y traductor de la gran mayoría de textos del congreso, y a Gisella Scheuch, nuestra diseñadora gráfica, quien preparó todas las piezas del Congreso, así como la portada del presente libro. Finalmente, un equipo editorial compuesto por miembros del Grupo Hegel (Claudia Aponte, Josimar Castilla, Julio Marchena, Carlos Schoof y Martín Valdez) se ha hecho cargo del trabajo de edición de las contribuciones del presente volumen. Vaya a todos ellos nuestro agradecimiento.

Confiamos en que el fructífero intercambio de ideas que ponemos aquí en manos de los lectores, animado por el espíritu de Hegel y el de los dioses andinos, nos alienten a *comprender* de manera más lucida *nuestra época en pensamientos*.

*Miguel Giusti*

*Thomas Sören Hoffman*

*Agemir Bavaresco*

(editores)



## Introdução

A comemoração do 250º aniversário do nascimento de Hegel foi uma ocasião apropriada em muitas partes do mundo para discutir a interpretação original que o pensador alemão deu ao significado, à tarefa e à construção sistemática da filosofia. Este foi também o caso da FILORED, a Rede Germano-Latino-Americana de Investigação e Estudos Doutorais em Filosofia, que deveria organizar o 3º Congresso Teuto-Latino-Americano de Filosofia de Hegel no Peru, nas cidades de Lima e Cusco, no ano de 2020. O nosso objetivo era discutir a relação entre a filosofia e outras formas de conhecimento humano, especialmente aquelas que têm pretensões à cientificidade. É sabido que o próprio Hegel defendia que a filosofia deveria deixar de ser apenas "amor à sabedoria" para se tornar "conhecimento efetivo" ou "ciência". Com base numa compreensão dialética das categorias do pensamento e do método das ciências particulares, a totalidade do conhecimento deveria desenvolver-se num "círculo de círculos", centrado na filosofia e nas ciências filosóficas, mas também aberto ao diálogo com as outras ciências.

Por isso mesmo, o nosso congresso pretendeu fazer um balanço e discutir a atualidade deste empreendimento teórico, anunciando como tema central "Hegel e o círculo das ciências". Em muitos domínios da discussão filosófica, mas também nos debates epistemológicos contemporâneos nas mais diversas ciências, pode sentir-se o eco das grandes intuições da filosofia de Hegel, seja na consciência da historicidade do pensamento, seja na dimensão social e comunitária da racionalidade; seja na nossa conceção da história da arte ou da filosofia, seja no questionamento dos princípios da modernidade ou nos fundamentos de uma época pós-moderna.

Mas o congresso foi afetado pela sucessão inesperada de acontecimentos no mundo no início de 2020 e só pôde ser realizado dois anos mais tarde, após um longo período de preparativos e contratempos de todos os tipos. Às árduas dificuldades do conceito, juntaram-se dificuldades de outra natureza: a insuspeita e fatal epidemia global, as contínuas crises políticas e culturais em todo o mundo e, mais recentemente, o perigo latente das consequências de uma guerra no coração do

continente europeu. Vivemos, e continuamos a viver, tempos verdadeiramente apocalípticos.

A pandemia fez parar o tempo, como é sabido, e com ele todos os projetos. É preciso dizer que foi tão difícil para nós tomar a decisão de suspender e adiar o congresso como foi para nós, um ano mais tarde, tomar a iniciativa e decidir realizá-lo. Porque, já nessa altura, havia ainda variantes do vírus, restrições sanitárias e fluxos aéreos por todo o lado, e não havia certezas quanto à viabilidade de realizar a reunião presencialmente. Felizmente, um bom número de especialistas aceitou com entusiasmo o convite e comprometeu-se a participar, com o objetivo de investigar também como o voo da ave de Minerva podia ser percebido nos Andes peruanos.

Aludimos a tempos apocalípticos. Mas se nos transportássemos para o tempo de Hegel e para os anos que ele viveu, encontraríamos, sem dúvida, uma série de semelhanças históricas. Não foram apenas anos de revoluções e de mudanças profundas na sociedade, mas também anos de reformas e contra-reformas, de *corsi e ricorsi*, que levaram o próprio Hegel, no final da sua vida, a perguntar-se como era possível que os conflitos entre a liberdade individual e a organização da sociedade pudessem continuar. Por isso, observou que esta colisão, este problema é o que confronta continuamente a história e que ela deve resolver nos tempos vindouros. Mesmo a epidemia não estava fora do horizonte da sua vida, pois ele próprio pagou com a sua vida o tributo da sua morte prematura.

Foi neste contexto turbulento que Hegel produziu a sua obra monumental, na esperança de descobrir o sopro de um novo espírito através das contradições do presente e na esperança de nos deixar em herança uma forma diferente de fazer filosofia, com consciência histórica, abordagem hermenêutica e procura de liberdade. É sobre o vasto leque de temas de que se compõe o seu sistema que refletimos durante esses dias em uma sequência de sessões muito rica. E fizemo-lo em dois locais, como era o nosso plano inicial, porque queríamos que os debates se alimentassem também do espírito da cultura indígena andina e dos seus encontros e desencontros com a cultura ocidental, seguindo um fio condutor da própria filosofia da história de Hegel.

O III Congresso Germano-Latino-Americano de Filosofia de Hegel teve finalmente lugar de 31 de outubro a 4 de novembro de 2022, os três primeiros dias na



cidade de Lima, no campus da Pontifícia Universidad Católica do Perú (responsável pela organização) e os dois últimos dias na cidade de Cusco, nas instalações da Universidad de San Antonio Abad dessa cidade, que colaborou na sua realização. O programa do Congresso foi dividido em doze seções temáticas, a saber I: Hegel e o saber filosófico; II: Hegel e a ciência da lógica; III: Hegel e a história da filosofia; IV: Hegel no contexto da filosofia clássica alemã; V: Hegel e as ciências da natureza; VI: Hegel e as ciências do ser humano; VII: Hegel e o direito; VIII: Hegel e a filosofia da história; IX: Hegel e a arte; X: Hegel e a religião; XI: Hegel e a pluralidade dos saberes e das formas de conhecimento; XII: Hegel e seus críticos. Na presente publicação das atas, a subdivisão temática do Congresso foi mantida em linhas gerais, mas as seções foram reduzidas e ligeiramente agrupadas para uma apresentação mais equilibrada das contribuições.

Mais de 100 conferencistas ou palestrantes de 20 nacionalidades diferentes participaram do Congresso, seguindo a tradição dos dois congressos FILORED anteriores, realizados em Buenos Aires (2014) e Valparaíso (2017), que tiveram dimensões semelhantes. E, como nesses dois casos, oferecemos nesta ocasião uma publicação digital das atas com as comunicações da maioria dos participantes, em espanhol, português e inglês. Simultaneamente, uma seleção das contribuições será publicada em alemão e impressa pela Duncker & Humblot em Berlim.

Tivemos, no Congresso do Peru, dois eventos especiais, acordados por decisão da assembleia de FILORED. Em primeiro lugar, a celebração de uma homenagem a um filósofo latino-americano que tenha dado um contributo particularmente significativo para o estudo e divulgação da filosofia de Hegel na América Latina. Atribuímos esta distinção, de comum acordo, ao Professor Jorge Aurelio Díaz, da Colômbia. Prestámos-lhe homenagem durante o Congresso. Em segundo lugar, foi realizado um concurso internacional de ensaios entre jovens investigadores sobre o tema "Hegel e a América Latina". O ensaio vencedor foi "*Pese a Hegel - via Hegel. Sobre dos modos de recepción de la filosofía especulativa en América Latina*" (Apesar de Hegel - via Hegel. Sobre dois modos de recepção da filosofia especulativa na América Latina), de autoria de Pedro Sepúlveda Zambrano. O seu trabalho é publicado neste volume das atas do congresso.

Em anexo ao presente volume, e a título de recordação para os participantes e de informação para os leitores, incluímos o programa final do Congresso. Na mesma linha, disponibilizamos aos leitores o acesso ao registo fotográfico do evento através da seguinte link: [Arquivo fotográfico do Congresso](#).

São muitas as pessoas e instituições a quem devemos agradecer por nos terem ajudado atornar possível o Congresso nas difíceis circunstâncias em que se realizou. Em primeiro lugar, gostaríamos de agradecer aos coordenadores das universidades membros da FILORED pelo seu apoio e colaboração. Embora a rede continue crescendo, na altura do congresso havia 12 universidades na rede: FernUniversität in Hagen, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Ruhr-Universität Bochum, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Pontificia Universidad Católica Argentina, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Universidade Federal do Ceará, Universidad Nacional de Colombia, Universidad Autónoma Metropolitana de México, Universidad Diego Portales, Pontificia Universidad Católica del Perú e Universidade Federal de São Carlos. Gostaríamos também de agradecer a todos os nossos colegas, especialistas em Hegel de muitas partes do mundo, por terem aceitado o nosso convite e desafiado os riscos para ter um encontro presencial num lugar que para muitos é distante.

A Pontificia Universidade Católica do Peru, universidade responsável pela organização do Congresso e pela preparação da publicação das suas atas, foi responsável e anfitriã do Congresso, e estamos gratos a toda a rede de organismos académicos e administrativos envolvidos nestas tarefas, como a Vice-Reitoria para a Investigação, o Grupo de Investigação sobre a Atualidade do Pensamento de Hegel, o Departamento de Humanidades e o Centro de Estudos Filosóficos, pela sua colaboração solidária e eficaz. Foi especialmente este último centro, sob a direção de Mariana Chu, que se encarregou da supervisão geral e execução de todo o Congresso, graças ao trabalho gentil e eficiente de Bárbara Bettocchi e Eliana Mera. Agradecemos também à Universidade de San Antonio Abad del Cusco, ao Instituto Italiano di Cultura de Lima, à Embaixada de França no Peru e às várias instituições académicas e culturais da Alemanha que colaboram no apoio ao FILORED.

Muitas outras pessoas, instituições, professores e estudantes colaboraram na realização deste congresso. Merecem especial destaque a equipe de estudantes

voluntários do GrupoHegel da nossa universidade; Rodrigo Ferradas, editor e tradutor da maioria dos textos do congresso; e Gisella Scheuch, a nossa designer gráfica, que preparou todas as partes do congresso, bem como a capa deste livro. Finalmente, uma equipe editorial composta por membros do Grupo Hegel (Claudia Aponte, Josimar Castilla, Julio Marchena, Carlos Schoof e Martín Valdez) assumiu o trabalho de edição das contribuições deste volume. Nossos agradecimentos vão para todos eles.

Esperamos que o frutuoso intercâmbio de ideias que aqui colocamos nas mãos dos leitores, animados pelo espírito de Hegel e o dos deuses andinos, nos encoraje a *compreender* mais lucidamente *o nosso tempo em pensamento*.

*Miguel Giusti*

*Thomas Sören Hoffman*

*Agemir Bavaresco*

(editores)



## Introduction

The commemoration of the 250th anniversary of Hegel's birth was a propitious occasion, in many parts of the world, to debate the original interpretation that the German thinker gave to the meaning, the task and the systematic construction of philosophy. It was also for FILORED, the German Latin American Network of Research and Doctorate in Philosophy, which was to organize, precisely in 2020, the III German Latin American Congress on Hegel's Philosophy in Peru, in the cities of Lima and Cusco. We were encouraged by the purpose of thematizing the relationship of philosophy with other figures of human knowledge, especially with those who have pretensions of scientificity. It is known that Hegel himself argued that philosophy should cease to be simply "love of wisdom" to become "effective knowledge" or "science". Starting from a dialectical understanding of the categories of thought and method of the particular sciences, the totality of knowledge had to develop in a "circle of circles", focused on philosophy and philosophical sciences, but also open to dialogue with the other sciences.

For this reason, our congress proposed to take stock and submit to discussion the actuality of this theoretical enterprise, announcing as its central theme "Hegel and the circle of sciences". In many areas of philosophical discussion, but also in contemporary epistemological debates of the most diverse sciences, the echo of the great intuitions of Hegel's philosophy is indeed felt, either in the awareness of the historicity of thought, or in the social, communitarian dimension, of rationality; both in the conception we have of the history of art or philosophy, as in the questioning of the principles of modernity or in the foundations of a postmodern era.

But the congress was affected by the unexpected succession of events in the world at the beginning of 2020 and could only be held two years later, after a long time of preparations and setbacks of all kinds. To the arduous fatigues of the *concept* were added fatigues of another nature: the unsuspected and fatal world epidemic, the continuous political and cultural crises throughout the world, and

lately the latent danger of the consequences of a war in the heart of the European continent. We have lived, and we still live in truly apocalyptic times.

The pandemic stopped time, as is known, and with it all projects. It must be said that it was as difficult for us to make the decision to suspend and postpone the congress, as it was for us, a year later, to retake the initiative and decide to carry it out. Because even then the variants of the virus were happening, health restrictions and air flows were maintained everywhere and there was no certainty about the feasibility of holding the meeting in person. There were happily a good number of specialists who enthusiastically accepted the invitation and promised to attend, with the aim of also investigating how the flight of the Minerva bird could be perceived in the Andes of Peru.

We have alluded to apocalyptic times. But, if we transport ourselves to Hegel's time and the years in which he lived, we would undoubtedly find a series of historical similarities. These were not only years of revolutions and profound changes in society, but also years of reforms and counter-reforms, of *corsi e ricorsi*, which led Hegel himself to ask, at the end of his life, how it was possible for conflicts between individual freedom and the organization of society to occur incessantly. He commented therefore that this collision, this problem would be the one that history continually faces and the one that history had to solve in times to come. Not even the epidemic was beyond his life horizon, because he himself paid with his life the tribute of its early disappearance.

It was in this turbulent context that Hegel produced his monumental work, hoping to discover the breath of a new spirit through the contradictions of the present and with the hope of leaving us in inheritance a different way of doing philosophy, with historical consciousness, hermeneutic spirit, and search for freedom. It is on the vast range of topics of which his system is composed that we reflect in those days in a very rich sequence of sessions. And we did it in two venues, as was our initial plan, because we wanted the debates to also feed on the spirit of indigenous Andean culture and its encounters and disagreements with Western culture, following a common thread of Hegel's own philosophy of history.

The III German Latin American Congress on Hegel's Philosophy took place, finally, from October 31 to November 4, 2022; the first three days in the city of Lima,

on the campus of the Pontificia Universidad Católica del Perú (responsible for the organization) and the last two days in the city of Cusco, at the facilities of the University of San Antonio Abad of that city, who collaborated in its realization. The program of the Congress was divided into twelve thematic sections, namely: I: Hegel and Philosophical Knowledge; II: Hegel and the Science of Logic; III: Hegel and the History of Philosophy; IV: Hegel in the Context of Classical German philosophy; V: Hegel and the Natural Sciences; VI: Hegel and the Human Sciences; VII: Hegel and the Right; VIII: Hegel and the Philosophy of History; IX: Hegel and Art; X: Hegel and Religion; XI: Hegel and the Plurality of Knowledge and its Forms; XII: Hegel and his Critics. In the present publication of the proceedings, the thematic subdivision of the Congress has been broadly maintained, but the sections have been reduced and grouped slightly in order to achieve a more balanced presentation of contributions.

More than 100 speakers of 20 different nationalities participated in the Congress, following the tradition of the two previous FILORED congresses, held in Buenos Aires (2014) and Valparaíso (2017), which had similar dimensions. And, as in those two cases, we offer on this occasion a digital publication of the proceedings with the communications of most of the participants, in Spanish, Portuguese and English. At the same time, a selection of contributions will be published in German and in print at Duncker & Humblot in Berlin.

We had, in the Congress of Peru, two special events, agreed by decision of the FILORED assembly. First, the celebration of a tribute to a Latin American philosopher who has contributed in a particularly significant way to the study and dissemination of Hegel's philosophy in Latin America. We granted this distinction by mutual agreement to Professor Jorge Aurelio Díaz, from Colombia. And we pay tribute to him during the Congress. Secondly, an international Essay Contest was called among young researchers on the theme "Hegel and Latin America". The winning essay of the Contest was "*Despite Hegel – via Hegel. On two modes of reception of speculative philosophy in Latin America*", whose author is Pedro Sepúlveda Zambrano. His work is published in the present volume of proceedings of the Congress.

As an Appendix to this volume, and as a reminder for participants and information for readers, we include the Final Program of the Congress. In the same

sense, we offer readers access to the photographic record of the event through the following link: [Photographic archive of the Congress](#).

There are many people and institutions to whom we must thank for helping us to make the Congress possible in the difficult circumstances in which it took place. We thank, first of all, the coordinators of the member universities of FILORED, for their support and collaboration. Although the Network continues to grow, at the time of the Congress there were 12 universities that were part of it: the FernUniversität in Hagen, the Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, the Ruhr-Universität Bochum, the Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, the Pontificia Universidad Católica Argentina, the Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, the Universidade Federal do Ceará, the Universidad Nacional de Colombia, the Universidad Autónoma Metropolitana de México, the Universidad Diego Portales, the Pontificia Universidad Católica del Perú and the Universidade Federal de São Carlos.

In the university that was responsible and headquarters of the organization of the Congress, as well as the preparation of the publication of its proceedings, the Pontificia Universidad Católica del Perú, we count on the solidarity and effective collaboration of the entire network of academic and administrative instances involved in these tasks, such as the Vice-Rectorate for Research, the Research Group on the Actuality of Hegel's Thought, the Department of Humanities and the Center for Philosophical Studies. It was especially the latter, under the direction of Mariana Chu, who was in charge of the general supervision and execution of the entire Congress, thanks to the friendly and efficient work of Bárbara Bettocchi and Eliana Mera. We also thank the Universidad de San Antonio Abad del Cusco, the Istituto Italiano di Cultura of Lima, the Embassy of France in Peru and the various academic and cultural instances of Germany that collaborate in the support of FILORED.

Many other people, institutions, professors, and students have cooperated in the realization of the Congress. We must mention in particular the team of volunteer students of the Hegel Group of our university, Rodrigo Ferradas, editor and translator of the vast majority of texts of the Congress, and Gisella Scheuch, our graphic designer, who prepared all the pieces of the Congress, as well as the cover of this book. Finally, an editorial team made up of members of the Hegel Group



(Claudia Aponte, Josimar Castilla, Julio Marchena, Carlos Schoof and Martín Valdez) has taken over the editing work of the contributions in this volume. Our thanks go to all of them.

We trust that the fruitful exchange of ideas that we place here in the hands of readers, animated by the spirit of Hegel and that of the Andean gods, will encourage us to *understand* more lucidly *our time in thoughts*.

*Miguel Giusti*  
*Thomas Sören Hoffman*  
*Agemir Bavaresco*  
(editors)



**VII**

**HEGEL Y LA RELIGIÓN / HEGEL E A RELIGIÃO / HEGEL AND RELIGION**



## Trabajo sobre el concepto de Dios – siguiendo a Hegel



<https://doi.org/10.36592/9786554600637-01>

Joachim Ringleben

Universität Göttingen

[joachim.ringleben@theologie.uni-goettingen.de](mailto:joachim.ringleben@theologie.uni-goettingen.de)

### Resumen

Esta contribución no discute, una vez más, la filosofía de la religión de Hegel o su doctrina sobre Dios, sino que se ocupa de otros dos motivos de su pensamiento que parecen especialmente relevantes para una teología sistemática. Para poder determinar *conceptualmente* de modo más preciso el término bíblico-teológico “Dios vivo”, la primera parte (1) hace referencia –apoyándose en una pregunta abismal planteada por Kant en la *Crítica de la razón pura*– a la lógica hegeliana de la esencia. Esta parte muestra que la dialéctica de la reflexión, en tanto concibe el auto-presuponerse como un retorno hacia sí (“devenir hacia sí”), posibilita pensar el ser de Dios como autoproducción viviente (*causa sui*). Esto tiene consecuencias teológicas importantes. Partiendo de una observación filosófica de Hegel sobre el lenguaje (en la *Fenomenología del espíritu*) y de sus conexiones lógicas, la segunda parte (2) intenta reconstruir de una nueva manera el concepto tradicional de la Trinidad. Se trata de la idea de un término medio “vivo” que se traslada a sí mismo hasta sus dos extremos de tal modo que estos obtienen su independencia frente a este término medio. Dado que, a la inversa, cada uno de estos extremos pasa a ocupar la posición del término medio, el resultado es una estructura relacional –cerrada en sí y que se sostiene a sí misma– de tres instancias, las cuales, distintas las unas de las otras y al mismo tiempo referidas las unas a las otras, son, cada una de ellas, las dos cosas en una: *relatum* y relación. De tal manera resulta posible comprender el pensamiento trinitario cristiano de un modo puramente lógico.

Dios mismo: ese es el tema fundamental de la teología. Es hasta tal punto su tema central, desde un punto de vista sistemático, que, incluso si uno considera como decisiva —desde una perspectiva cristiana— la relación de Dios con los hombres y la relación de los hombres con Dios, no resulta posible articular de un modo suficiente esa vinculación recíproca indisoluble si es que dicha indagación no incluye reflexiones de principio acerca de aquello que Dios en sí mismo es.

La teología es por tanto también, esencialmente y siempre, trabajo sobre el concepto de Dios como tal. Y este trabajo no puede, en virtud de la cosa misma, llevarse a cabo sin referirse a las concepciones intelectuales sobre Dios, tal como las ofrece la filosofía. Solo bajo estas condiciones puede involucrarse el trabajo sobre el concepto de Dios con las condiciones del pensar contemporáneo y tematizarlas bajo la luz de su verdad<sup>1</sup>. A ello se le añade el hecho de que el lenguaje bíblico mismo invita de manera decidida a pensar, al menos si uno lo lee desde la perspectiva de aquello que Hegel llamaba “la proposición especulativa” —y que Hegel expone, de un modo que no es casual, por medio de proposiciones acerca de Dios (RINGLEBEN, 2005b)<sup>2</sup>—.

El trabajo teológico sobre el concepto de Dios es también, por lo tanto, siempre un trabajo filosófico. Yo entiendo esta relación constructiva como pensamiento especulativo. Y considero que la filosofía de Hegel constituye un referente muy fructífero a este respecto.

Este trabajo, sin embargo, no tiene como objetivo repetir las reflexiones filosóficas y religioso-filosóficas de Hegel con respecto al pensamiento de Dios y discutir las nuevamente. En lugar de eso, deseo recurrir al pensamiento de Hegel con respecto a dos temas específicos del trabajo teológico sobre el concepto de Dios. Se trata de dos temas que, partiendo de Hegel —o, más precisamente, tomando como punto de partida su lógica y su filosofía del lenguaje— pueden ser observados bajo una nueva luz y, de este modo, volverse genuinamente fructíferos desde un punto de vista teológico.

---

<sup>1</sup> Así, Emanuel Hirsch se refiere a la “permanente necesidad de un conocer cristiano *originario* que comienza nuevamente” (HIRSCH, 1938, p. 2; las cursivas son mías).

<sup>2</sup> Adicionalmente, es posible mostrar que Hegel descubrió este teorema en las oraciones iniciales del Prólogo del Evangelio de Juan. Véase, al respecto, RINGLEBEN, 2021.

Los temas en cuestión en este trabajo son (1) el ser vivo de Dios mismo; y (2) su configuración concreta en el concepto de la Trinidad. Considero que la dialéctica especulativa de Hegel puede, como deseo mostrar aquí, vincularse constructivamente con estos dos temas centrales de la teología sistemática.

## I. El Dios vivo

Un pensar dialéctico como el de Hegel —que, como es sabido, se inicia con una filosofía de la vida— parece particularmente prometedor para conducir el discurso bíblico fundamental, en buena parte metafórico, acerca de un "Dios vivo" a un concepto racional<sup>3</sup>.

1. Deseo mostrar esto sumergiéndome en una pregunta abismal, que Immanuel Kant legó a la teología en su camino hacia un trabajo sobre el concepto de Dios. Kant escribe en la *Crítica de la razón pura* (B 641):

La necesidad incondicionada, que tan indispensablemente precisamos como soporte último de todas las cosas, es un verdadero abismo para la razón humana [...] No se puede evitar, pero tampoco se puede soportar, el pensamiento de que un ser que nos representamos, además, como el más alto de todos los [entes] posibles, se diga, de algún modo, a sí mismo: Yo soy de eternidad en eternidad: no hay nada además de mí, excepto aquello que solo por mi voluntad es algo, pero ¿de dónde tengo yo el ser? Aquí todo se hunde bajo nosotros, y la máxima perfección al igual que la mínima solo se detienen sin sustento ante la razón especulativa [*Die unbedingte Notwendigkeit, die wir als den letzten Träger aller Dinge so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft* [...] *Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu*

---

<sup>3</sup> Mientras que en el Antiguo Testamento Dios es experimentado como vivo debido a su automanifestación activa siempre renovada en la historia del pueblo de Israel, en el Nuevo Testamento tiene lugar ya un paso hacia una concepción conceptual de este atributo. En efecto, aquí Dios es vivo en tanto despierta a Jesucristo de la muerte para traerlo a la vida. Así, su "vida" es entendida con ello como una vida que supera a la muerte, como ζῳποιεῖν (véase Juan 5, 21; Rom 4, 17, 6, 4; 1Cor 6, 14; 15, 22; 2Cor 4, 14; Gal 1, 1 *passim*). Ella encuentra un carácter plenamente conceptual en la formulación de Juan 5, 26; véase al respecto RINGLEBEN, 2018, pp. 301s. y 295ss. (§4).

*Ewigkeit; außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit wie die kleinste schwebt ohne Haltung bloß vor der spekulativen Vernunft]. (KANT, 1904, p. 409; 2007, pp. 659-660)*

Esta pregunta, que provoca vértigo, no podría plantearse en el marco de la comprensión tradicional de la aseitas o la eternidad de Dios; evidentemente, desde un punto de vista teológico, Dios debe considerarse simplemente como ἄναρχος o ἀγέννητος. Al mismo tiempo, la pregunta de Kant, una vez que ha sido formulada, debe ser respondida de manera sólida.

Esta respuesta es, a mi juicio, la siguiente: Dios es su propio fundamento y su *propio* de dónde; y lo es en el sentido de que él se produce a sí mismo en la eternidad. Es decir: Dios debe pensarse como *causa sui* (RINGLEBEN, 2018, pp. 193-247).

Ahora bien, como es sabido, esta concepción es controvertida en la historia del pensamiento. Hay defensores decididos de este teorema, como, por ejemplo, Plotino, Mario Victorino, Jerónimo, Lactancio, más tarde también Schelling y teólogos especulativos como Ph. K. Marheineke, J. Müller, R. Rothe; I. A. Dorner, hasta llegar a P. Tillich. De manera igualmente decidida, la "causa sui" es rechazada por pensadores como Agustín, Anselmo de Canterbury, Buenaventura, Tomás de Aquino, pero también por Lutero, Schopenhauer, Fr. von Baader, A. Trendelenburg, entre otros.

La principal objeción de la crítica es que el concepto de "causa sui" resulta lógicamente absurdo. En efecto, Dios tendría que ya ser antes de ponerse a sí mismo: es decir, existiría antes de su existencia. Uno puede constatar aquí un dilema lógico: o bien Dios mismo está ya de antemano ahí, para ponerse a sí mismo, con lo cual ya no necesita más su propia autoproducción; o bien no está aún ahí, con lo cual no puede producirse a "sí mismo", es decir, no puede ser "causa sui". Además, según sus críticos, este modelo supondría introducir en Dios una diferencia temporal impensable: él tendría que ser al mismo tiempo previo y posterior a sí mismo, lo que resulta absurdo.



2. Me da la impresión de que este dilema lógico alcanzó una solución dialéctica con Hegel. En la *Ciencia de la lógica*, con respecto a la lógica de la reflexión, escribe lo siguiente:

La eliminación de algo *presupuesto* es la apariencia que va desapareciendo; solo en la actividad que *elimina* lo inmediato este inmediato mismo se forma, o sea es aquel aparecer; y solo el empezar de sí mismo es el poner este mismo, de donde procede el empezar [Das Aufheben eines Vorausgesetzten ist der verschwindende Schein; erst in dem das Unmittelbare aufhebenden Tun wird dies Unmittelbare selbst, oder ist jenes Scheinen; das Anfangen von sich selbst ist erst das Setzen dieses Selbsts, von dem das Anfangen ist]. (HEGEL, 1970, VI<sup>4</sup>, p. 220; 1976, p. 492)

Aquí, entonces, se piensa a un ponerse-a-sí en (o como) un presuponerse-a-sí-mismo, o al ponerse-a-sí-mismo como comenzar desde sí mismo. Formulado de otro modo: el escindirse-a-sí como algo que se anula en camino a la unidad, que ya se muestra en la escisión. Con ello se elimina la apariencia de dos instancias dadas de modo inmediato, a saber, una presupuesta y otra que pone. Su verdadera relación es aquella de lo que está-junto-dividiéndose-a-sí-mismo. En efecto, para Hegel — como señala en la Doctrina de la esencia a propósito de la interacción (*Wechselwirkung*)— la "transición a otro" es solo "reflexión en sí mismo; la negación, que es fundamento de la causa, es su positivo fundirse consigo misma" (HEGEL, 1970, VI, p. 239; 1976, p. 505). Hegel llama a esto "repercusión en sí mismo" (HEGEL, 1970, VI, p. 27; 1976, p. 352). Por lo tanto, la llegada a sí mismo (como posición de sí mismo) es *al mismo tiempo* (en tanto principio) la salida de sí mismo, la cual sin embargo solo es posible como retorno a sí mismo y por lo tanto como un *devenir hacia sí*<sup>5</sup>.

Con *devenir hacia sí* debe pensarse un hacer o un acontecer en sí que se escinde en sí, en tanto pone dos diferentes en uno: (1) a sí como punto de partida

<sup>4</sup> [Nota del editor: Para los textos de Hegel en alemán se cita según la edición de las *Hegel Werke*, indicando el número de tomo en números romanos más número de página, seguido de la referencia a la correspondiente traducción al castellano cuando sea el caso (ver Bibliografía)]

<sup>5</sup> Este concepto, afín a la filosofía de Hegel, es investigado por Ute Guzzoni partiendo de la filosofía de Hegel (GUZZONI, 1982). Véase en Aristóteles la simultaneidad —afirmada en *Metafísica* V 17, 1022 a 8— de ἀφ' οὗ καὶ ἐφ' ὃ (ARISTÓTELES, 1978, p. 230), donde el fin ya está anticipado en el inicio o, dicho de otro modo, el fin está presupuesto en el inicio.

inmediato (es decir, "desde dónde"); y (2) a sí como actividad "desde la que se parte" —un proceso que se diferencia en su *propio* inicio y realización, es decir, que es *él mismo* en tanto sí-mismo-que-se-aleja-de-sí-mismo.

Dado que, para Hegel, el "concepto absoluto, divino" no es otra cosa que la "autodeterminación de Dios en favor de su ser" (HEGEL, 1970, VI, p. 405; HEGEL, 1976, p. 623, con modificaciones), como sostiene contra la crítica de Kant a la prueba ontológica de Dios, Hegel critica también la conocida definición que brinda Spinoza al inicio de la *Ética* (*Ethica I, De Deo, Def. 1*): "*Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens*" (SPINOZA, 1967, p. 84)<sup>6</sup>. En tanto, por virtud de la inclusión definitoria ("*involvit*"), se incluye de golpe una presunta relación inmediata de unidad entre la esencia y la existencia de Dios, el concepto de "causa sui" de Spinoza impediría *a priori* la pregunta por el de dónde o el fundamento con respecto a Dios. Con ello, desde la perspectiva de Hegel, se concibe a Dios de un modo muy estático, en tanto no desarrollado dialécticamente (véase HEGEL, 1970, II, p. 37). La *causa sui* debe pensarse lógicamente, de acuerdo con Hegel, a partir del concepto de causa en general, con lo cual, sin embargo, no debe pasarse por alto abstractamente la diferencia entre causación y efecto, como ocurre en Spinoza, aunque esta diferencia (en tanto autodiferencia) es anulada y superada una vez más en la automediación de Dios<sup>7</sup>. Contra Spinoza, entonces, sostiene Hegel lo siguiente: "Pero lo absoluto no puede ser un primero, un inmediato, sino que es esencialmente su resultado" (HEGEL, 1970, VI, p. 196; 1976, p. 475). Es decir, es su «*propia* actividad [...] que comienza en sí, así como llega a sí" (HEGEL, 1970, VI, p. 190; 1976, p. 471) y es, por lo tanto, retorno "a sí mismo a partir de sí mismo" (HEGEL, 1970, VI, p. 213; 1976, p. 487).

Así, cuando Hegel señala que "la intermediación, en general, surge solo como retorno" (HEGEL, 1970, tomo 6, p. 27; 1976, p. 351) o que "se presupone por sí misma, y la eliminación de esta presuposición es ella misma; al contrario, esta superación de

<sup>6</sup> Véase también *Tractatus de Intellectus Emendatione* (SPINOZA, 1967, p. 70, §92); y Leibniz: "*Deus est ens ex cuius possibilitate (seu essentia) sequitur ipsius existentia. Si iam Deus hoc modo definitus est possibilis, sequitur quod existit*" (LEIBNIZ, 1980, pp. 582ss). ¿"Sequitur" se debe entender aquí de un modo puramente lógico o de un modo real?

<sup>7</sup> En Hegel: "la mediación fue la autosuperación y autoanulación de la mediación" (HEGEL, 1970, XVII, p. 487 y 497). Así, Hegel puede mostrar que la *causa sui* es la "verdad absoluta de la causa", como sostiene en la observación del § 153 de la *Enciclopedia* (HEGEL, 1970, VIII, p. 298).

su presuposición es la presuposición misma" (HEGEL, 1970, tomo 6, p. 27; 1976, p. 351, cursivas mías), entonces este proceso divino eterno debe ser entendido como "fluir en dos direcciones opuestas" que "se encuentran y entrecruzan plenamente en uno" (HEGEL, 1970, tomo 9, p. 38).

El "sí mismo" del cual se habla aquí es pensado como la unidad en la escisión constitutiva de sí mismo:

Así que el movimiento reflejado [...] tiene que ser considerado como la *repercusión absoluta* en sí misma. En efecto, la presuposición del retorno en sí — aquello de donde la esencia *procede* y que *existe* solo como este volver—, existe solamente en el retorno mismo. El sobresalir de lo inmediato, de donde empieza la reflexión, existe más bien solamente por este [es decir, lo inmediato]; y el sobresalir de lo inmediato es la llegada a este mismo. El movimiento como progreso se vuelve de inmediato a sí mismo, y solo así es automovimiento [*Die reflektierende Bewegung ist somit [...] als absoluter Gegenstoß in sich selbst zu nehmen. Denn die Voraussetzung der Rückkehr in sich — das, woraus das Wesen herkommt und erst als dieses Zurückkommen ist —, ist nur in der Rückkehr selbst. Das Hinausgehen über das Unmittelbare, von dem die Reflexion anfängt, ist vielmehr erst durch dies [sc. das Unmittelbare] Hinausgehen, und das Hinausgehen über das Unmittelbare ist das Ankommen bei demselben. Die Bewegung wendet sich als Fortgehen unmittelbar in ihr selbst um, und ist so nur Selbstbewegung*]. (HEGEL, 1970, VI, pp. 27ss.; 1976, p. 352)

Con ello se entiende que "[e]l retorno de la esencia es así su rechazarse de sí misma" (HEGEL, 1970, VI, p. 27; 1976, p. 351). De este modo, Hegel piensa a esta unidad o igualdad consigo misma como *viva*, y es justamente esto lo que hace que su teología resulte relevante hoy.

3. Así, y solo así, es pensable que Dios empiece "consigo mismo" sin estar ya presente "previamente" ahí. En la apariencia de la dualidad que se supera a sí misma es Uno y es el Eterno.

Él retorna a sí mismo a partir de la presuposición de sí mismo, y ello es idéntico a que él se presuponga eternamente a sí mismo en la "repercusión-de-sí-con-respecto-a-sí". Dios es en tanto retorno dese su autopresuposición, es decir, es

espíritu, del cual dijo Novalis: “El espíritu se autodemuestra a sí mismo eternamente” (NOVALIS, 1965, p. 412). Esta repercusión absoluta en sí misma es la esencia de la vida divina eterna. ¡La expresión “devenir hacia sí mismo” no supone con ello la imposible noción de un “Dios que deviene”!<sup>8</sup>

La unidad viviente de la simultaneidad dialéctica de autopresuposición y autorrealización significa, más bien, lo siguiente: Dios no es un sentido cerrado y predado del mundo y de la vida; si lo fuese, no podría ser absoluto. No está ni simplemente ahí, existiendo desde siempre, ni tampoco simplemente no está ahí. Su *devenir hacia sí* denota la autorrealización actual de su sí mismo como un sí mismo absoluto que se produce a sí mismo *eternamente*. La alternativa aparentemente previa y aceptada a ciegas —¿existe Dios o no existe Dios?— es, por lo tanto, equivocada o completamente inadecuada desde el punto de vista de la cosa misma. Más aún, él es Dios solo en la medida en que empieza consigo mismo para ser lo que es: el Dios eterno y vivo. La pregunta abstracta por su “existencia” llega siempre muy tarde: ella es *lógicamente pasada* y se ve siempre superada por la realidad viva de Dios.

Menciono de paso que de aquí se sigue una formulación de la que se ocupó durante todo un siglo la teología filosófica del medioevo, formulación que se encuentra en el Antiguo Testamento. Me refiero a la autopresentación de Dios ante Moisés en *Éxodo* 3,14, a la cual yo denomino la ecuación (especulativa) de Dios: “Yo soy el que soy” o (más correctamente) “Yo seré el que será”. No se trata en absoluto de una tautología, sino —desde un punto de vista lingüístico, pero también leída desde la Biblia misma en su conjunto— de la autorrealización del Dios vivo que solo puede ser captada de modo especulativo. En la automanifestación de *Éxodo* 3,14 se expresa, en una figura del discurso llamativa y estimulante para el pensamiento, el ser-yo vivo de Dios; y, más precisamente, como el ser que se produce eternamente

---

<sup>8</sup> Hegel escribe ya en 1801 sobre la autoconstitución del absoluto (HEGEL, 1970, II, p. 111): el absoluto se le aparecería a la especulación como algo que “se genera a sí mismo”; “pero, en tanto lo aprehende como un devenir, pone al mismo tiempo la identidad del devenir y el ser, y lo que se le aparece a sí como lo que se genera a sí mismo es puesto como el ser originario absoluto, que solamente puede devenir, en tanto es” (HEGEL, 1970, II, p. 113; véase, más abajo, la nota 17). Es decir, “como una contemplación viviente de la vida absoluta” (HEGEL, 1970, II, p. 113).

en el devenir hacia sí<sup>9</sup> en un autoalcanzarse<sup>10</sup> históricamente mediado y que llega hasta el Antiguo Testamento.

4. Termino la primera parte de este texto con algunas consecuencias teológicas que se siguen de lo recientemente afirmado.

De acuerdo con la lógica hegeliana de la identidad entre ponerse-a-sí y presuponerse-a-sí, Dios es pensado como el que se produce a sí mismo en tanto el que se presupone a sí mismo. Esto significa, además, que Dios, en tanto entendido como en devenir hacia sí, está al mismo tiempo *eternamente* consigo mismo; él mismo y su identidad son, en palabras de Hegel, "la producción surgida de sí misma y en sí misma" (HEGEL, 1970, VI, p. 39; 1976, p. 361, con modificaciones). De hecho, ya Goethe afirmaba: "¡En nombre de aquel que se creó a sí mismo! / Desde la eternidad en una labor creadora" (GOETHE, 1950, p. 509). También se puede leer en Schelling, en un texto de 1810, lo siguiente: "Dios se hizo a sí mismo" (SCHELLING, 1968, p. 376). Señalo a continuación algunas precisiones y consecuencias con respecto a la noción de Dios propuesta aquí.

Para empezar, debe subrayarse de modo claro: Dios no se "crea" a sí mismo propiamente, tampoco desde la "nada", pues de lo contrario sería limitado. Más bien, se produce a sí mismo, no desde la nada, sino desde sí mismo. Y a través de su ser-a-partir-de-sí-mismo se supera eternamente algo así como la nada; es al mismo tiempo un momento eternamente superado de su autorrealización, la condición eternamente dominada de su vida.

Resulta fundamental, entretanto, la siguiente noción: en tanto Dios, en cierto modo, se "eleva" a sí mismo hacia el ser, él es *eodem actu* plenamente él mismo, es decir, eterno, como afirmara Pascal en los fragmentos 559b (Brunschvicg) y 559 (Offenbarsein) (PASCAL, 1954, pp. 1211 y 1282)

Todo comenzar está al mismo tiempo reflejado de vuelta en su eternidad. En correspondencia con esto, el dogmático danés H. L. Martensen afirma: "Lo que Dios vive es inmutablemente lo mismo, y sin embargo él no deja nunca de vivirlo como

<sup>9</sup> Sobre la interpretación especulativa, véase RINGLEBEN, 2018, pp. 108-122.

<sup>10</sup> Véase RINGLEBEN, 2018, pp. 89ss. Sobre el Nuevo Testamento (con respecto a las palabras  $\epsilon\gamma\omega\epsilon\iota\mu\iota$  de Jesús en el Evangelio de San Juan y la formulación  $\alpha$ - y  $\omega$  del Apocalipsis de Juan), véase RINGLEBEN, 2018, pp. 128ss. y 134ss.

algo nuevo, pues él es en sí mismo la fuente inagotable de la renovación y del rejuvenecimiento" (MARTENSEN, 1886, p. 113).

Las consecuencias sistemáticas de este concepto de Dios son, esencialmente, seis:

1) Dios no tiene ser sin la autorrealización de este ser. Él *mismo* es ("activamente") todo lo que él es.

2) Su ser es a partir de sí mismo, a través de sí mismo y de sí mismo. Así, atraviesa completamente su "comienzo" ya consigo mismo; y eso implica que él ya está realizado en el principio, porque él es el principio sin más, el principio absoluto.

3) Esto supone una unidad absoluta de ser y devenir, pues Dios también genera su eternidad constantemente. Dicho más precisamente: su generarse-a-sí es la eternidad (*aseitas*).

4) Ello implica también lo siguiente: en todo verdadero saber de Dios (así como en la fe), Dios empieza a ser y está en dicho lugar en devenir hacia sí —en tanto ser que al mismo tiempo se consuma a sí mismo.

5) Por lo tanto, su ser-absoluto como tal consiste, *por contraposición*, en su atravesar todo lo relativo y lo temporal consigo.

6) Dios es absoluto en tanto tiene a su ser en el devenir hacia sí y es por ello —de modo lógico y no metafórico— el Dios *vivo*.

Bajo estas condiciones, es posible reconstruir la Trinidad —la cual, de acuerdo con Juan 1, 1-3, se constituye a partir de su unidad viva— como el concepto absoluto de Dios. Quiero mostrar esto en una segunda parte siguiendo otro aporte de Hegel<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> En principio, no es mi intención que la segunda parte de este ensayo suponga una continuación sistemática de la primera parte. Ambas secciones son, cada una por su lado, ejemplos de la relevancia teológica de Hegel. Desde el punto de vista de la cosa misma es posible, sin embargo, señalar lo siguiente: si el "automovimiento" (parte 1) es una condición esencial o una determinación fundamental de la *vida*, entonces la dialéctica del "término medio" (parte 2) puede ser concebida — dando una serie de pasos intermedios que aquí no son discutidos— como la consumación de una autorrelación constituida en sí comunicativamente. Con ello está implícito que también la dialéctica del término medio debe ser pensada como automovimiento. Sobre la Trinidad como autoproducción de Dios, véase RINGLEBEN, 2018, pp. 857-865.

## II. El Dios vivo como el Dios trino

El dogma tradicional de la Trinidad está plagado de dificultades clásicas. Entre ellas es posible mencionar, individualizándolas, la problemática del concepto de persona; o la del concepto de los modos de ser; o también la pregunta de cómo pueden pensarse las relaciones entre las tres instancias divinas de un modo no accidental. Se trata de dificultades que se vinculan con la metafísica griega de la sustancia. La aporía fundamental y estructural del dogma consiste, sin embargo, en que postula lo siguiente: en la Trinidad, se trata de tres instancias de las cuales cada una es el dios *completo* y que, al mismo tiempo, son *un Dios*, el cual tiene su unidad para sí mismo solo en ellas y, esto quiere decir, no (una vez más) distinguida de ellas. El dogma mismo no da ninguna indicación acerca de cómo estas exigencias contradictorias puedan ser recogidas en el pensamiento.

1. Considero que es posible resolver lógicamente las dificultades mencionadas apoyándose en una figura del pensamiento de Hegel. Se trata de la lógica de un "término medio" dialéctico, expuesta repetidamente por Hegel. Su estructura relacional fue explicada por Hegel, en primer lugar, a partir del concepto especulativo del *lenguaje*. Así, sostiene en la *Fenomenología del espíritu* que el lenguaje "surge solo como medio de autoconciencias autónomas y reconocidas" (HEGEL, 1970, III, p. 479; 2010, p. 751). Aquí, si uno le presta atención a la dialéctica interna de esta figura del pensamiento, se piensa a un término medio como la unidad de instancias independientes, las cuales son mediadas a través de este término medio y son justamente *una* en tanto su medio les permite ser por sí mismas instancias independientes. Por lo tanto, es posible sostener lo siguiente: "[son independientes,] pero solo como las que están en su propia unidad recíproca" (HEGEL, 1970, VI, p. 15; 1976, p. 340).

Se trata de un *término medio* vinculante de tal tipo que al mismo tiempo libera a aquellos para los cuales es el término medio en su autonomía. Los "extremos" mediados por un término medio de este tipo son lo que son "en este término medio y en este contacto" (HEGEL, 1970, tomo 3, p. 114; 2010, p. 211)<sup>12</sup>. Con ello, las

---

<sup>12</sup> En cada determinación "aparece" de manera esencial la otra, de modo tal que "cada una" es "la relación con la otra" (HEGEL, 1970, VI, p. 354; 1976, p. 586, modificada).

instancias independientes y su unidad son solo en tanto el término medio, igualmente independiente con respecto a ellas, no se guarda nada para sí mismo. Eso significa: este término medio es solo en la medida en que en tanto término medio se entrega a ambos extremos y los reúne de ese modo —lo cual puede ser identificado ya fenomenológicamente en el lenguaje.

El término medio, para ser tal, se traslada constantemente a sí mismo a sus extremos, para permitirles ser, efectivamente, extremos. Esta fuerza de la autoexteriorización (o, dicho teológicamente, autodonación) se constituye a sí misma como término medio y constituye la unidad entre sí y ambos extremos, a la vez que media su unidad recíproca. Los otros dos son lo que son, es decir, independientes, como resultado del poder de este término medio vivo, que se entrega a ellos y tanto los unifica como deja que cada uno de ellos sea diferente de sí.

Se trata, pues, de un todo que se genera a sí mismo junto con sus momentos de modo recíproco, lo que Hegel designa adecuadamente como *espíritu*: “Es así el término medio que presupone los extremos, y es engendrado por la existencia de ellos: pero igualmente es el todo espiritual que prorrumpe entre ellos, que se escinde en ellos y engendra a cada uno —solo ahora— por este contacto con el todo en su principio” (HEGEL, 1970, III, p. 377; 2010, p. 601)<sup>13</sup>.

Es justamente esta dialéctica la que, a mi juicio, hace a la lógica del “término medio” relevante desde un punto de vista trinitario teológico. Esto queda más claro si uno considera el “estatus” que se sigue de lo dicho para ambos extremos en sí mismos. Para cada uno de ellos es válido afirmar que “es este intercambio de su determinidad y pasaje absoluto al extremo contrapuesto” (HEGEL, 1970, III, p. 147; 2010, p. 259). Cada una de las instancias es, en tanto un “lado determinado”, *al mismo tiempo* también “la relación de este lado determinado” (HEGEL, 1970, VI, p. 35; 1976, p. 357), es decir, es en sí misma ya relación. Con ello, este complejo de relaciones pierde toda asimetría, en tanto cada extremo mismo, por su parte, obtiene

---

<sup>13</sup> “Aquí se despliega la dialéctica —propia de la lógica de la esencia— del todo, el cual es al mismo tiempo su propio momento: cada *relatum* es el todo de la relación y al mismo tiempo momento de la relación; y por lo tanto implica al otro *relatum* en tanto momento de su autorrelación, pese a que, a su vez, sin embargo, depende de la independencia de su otro. [...] en el concepto especulativo de la determinación de la reflexión [...], de acuerdo con el cual cada *relatum* es toda la relación, así como también uno de sus lados” (IBER, 1990, pp. 214ss.).



la determinación como *término medio* y, justamente de ese modo, conserva su independencia, en tanto siempre se traslada hacia su otro correspondiente: "Cada una le es a la otra el término medio por el que cada una se media y se silogiza, y cada una se es y le es la otra esencia inmediata que es para sí, la cual, entonces, a la par, únicamente a través de esta mediación es para sí" (HEGEL, 1970, III, p. 147; 2010, p. 259)<sup>14</sup>. De este movimiento dialéctico —que Hegel concibe como un "silogismo" (véanse, entre otros pasajes, HEGEL, 1970, tomo 6, p. 272)— resultan tres medios de un todo vivo, los cuales median a las otras dos instancias correspondientes (en tanto sus extremos "momentáneos")<sup>15</sup>.

De este modo, el concepto lógico del término medio, pensado hasta el final, conduce a un ciclo de relaciones que se sostienen a sí mismas y que, a su vez, constituyen sus *relata*, y capta una unidad que está específicamente diferenciada en sí y que, en tanto se produce a sí misma y se mueve a sí misma, está viva. Dicho apelando a la bella imagen de los tres cuencos de una fuente romana en el poema de C.F. Meyer del mismo título: "Y cada una de ellas toma y da a la vez / y afluye, y reposa" (MEYER, 1982, p. 88).

2. Con esta dialéctica de unidad y triplicidad, o de un medio cambiante y sus extremos correspondientes, me parece que es posible reconstruir el pensamiento trinitario a partir de Hegel —algo que él mismo no llevó a cabo<sup>16</sup>.

Así, es posible pensar cada una de las tres instancias divinas como instancia que, en tanto "término medio" —es decir, como instancia unificadora que permite que

---

<sup>14</sup> Véase también el siguiente pasaje: "en cada uno de sus miembros [a saber, del silogismo] toma el lugar de un extremo, así como del medio que media" (HEGEL, 1970, VIII, p. 339; § 187, apéndice). (¡Esto corresponde con la idea lógica!). De este complejo carente de sustrato, dice C. Iber: "Así como la referencia de las determinaciones unas a otras es resultado de su independencia, su independencia [es decir, con respecto al medio] surge de su relatividad. La independencia de los *relata* [...] es concebida de modo puramente relacional [aquí]" (IBER, 1990, p. 46). Así, "cada *relatum* es tanto toda la relación como un lado de ella" (*ibid.*, p. 47).

<sup>15</sup> Sobre el *silogismo* como lo racional, véase HEGEL, 1970, VI, pp. 351 ss. y 377; VIII, p. 331, § 181. Para el silogismo como una definición del absoluto, véase HEGEL, 1970, VIII, § 181, observación. Así, la forma lógica del silogismo corresponde con la autogeneración de Dios: "El recorrido total, a través de las tres figuras, presenta al término medio en cada una de estas determinaciones sucesivamente, y el verdadero resultado que surge de esto es que el término medio no es una sola de estas determinaciones aislada, sino la totalidad de ellas" (HEGEL, 1970, VI, p. 373; 1976, p. 602); dicho teológicamente, el Dios *uno y vivo*.

<sup>16</sup> Puede tener sentido, desde el punto de vista teológico, reconstruir la Trinidad de otra manera; por ejemplo, como lo hace Hegel en la *Filosofía de la religión*.

los correspondientemente otros sean—, también es el todo, es decir, la instancia unificadora de las otras dos y al mismo tiempo ella misma para sí<sup>17</sup>.

Teológicamente, esto significa lo siguiente: cada uno de estos términos medios de la vida divina constituye la unidad de Dios y es él mismo el Dios total. Así, cada una de las instancias intradivinas es, al mismo tiempo, término medio y extremo para el otro término medio correspondiente<sup>18</sup>. Justamente a través de la referencia recíproca a sí mismas ellas obtienen su diferencia entre sí: "un círculo de mediaciones que se presuponen mutuamente" (HEGEL, 1970, VIII, p. 340; 2005, p. 265). De este modo, cada una de las tres instancias es, en tanto término medio, la divinidad total (el Dios uno)<sup>19</sup> y también una instancia *determinada (relatum*, tradicionalmente: "persona" como Padre, Hijo y Espíritu Santo), así como también su *relación (relatio)*, pensada como un momento esencial determinado de Dios.

Así, el dios *trino* existe en tres términos medios de su vida, los cuales están mutuamente mediados de tal modo (es decir, se vuelven recíprocamente términos

---

<sup>17</sup> "El resultado, por ende, es una inmediatez, que ha surgido de la eliminación de la mediación; es un ser, que es a la vez idéntico con la mediación y es el concepto [es decir, el dios verdadero], que se ha recobrado a partir de su ser otro y en su ser-otro, por sí mismo" (HEGEL, 1970, VI, p. 401; 1976, p. 619; véase *supra*, nota 7).

<sup>18</sup> El pensamiento de Dios como *unidad o término medio* de los extremos no debe ser tomado, entonces, como algo particular para sí (véase HEGEL, 1970, VI, p. 353) frente a las determinaciones de los extremos, sino que los contiene a estos en tanto puestos en él (véase HEGEL, 1970, VI, p. 350, junto con pp. 376 y 380). En efecto, el respectivo autotrasladarse de los extremos hacia los otros supone la eliminación del malentendido unilateral consistente en tomar a cada uno de los tres como algo solo existente para sí; por ejemplo, Dios padre como instancia monárquica, Jesús solamente como un hombre, el espíritu solo como un atributo. Ante el cuestionamiento crítico con respecto a esta construcción trinitaria, que pregunta—al no estar toda instancia en tanto medio tan "contrapuesta" como un extremo frente a otro extremo— si esto no introduce una oscuridad en la autotransparencia de Dios, se puede responder de la siguiente manera: cada una de las instancias no está, en tanto término medio, en la posición de algo contrapuesto, pero en tanto el "término medio" es el que se autoentrega y el que se autoexterioriza, lo hace a la misma vez "invisible" y, de esta manera, no está presente en absoluto como un *otro* contrapuesto. Esto debe entenderse en un sentido análogo al modo en que, según D. Henrich, el "principio" en la conciencia como tal no está a la misma vez *en* la conciencia ("para ella"), sino solo como indirectamente presente.

<sup>19</sup> Así, "1) cada uno de los momentos se ha mostrado también como la *totalidad* de los momentos y así se ha mostrado como silogismo completo; estos momentos son *en sí* idénticos [es decir, el dios uno en 3 instancias]; y 2) la *negación* de sus distinciones y de su mediación constituye el *ser-para-sí*" (Hegel, 1970, tomo 8, p. 344, § 192; 2005, p. 267). Esto significa también que se trata de un "discurrir [...], una mediación por superación de la mediación, y un concluirse del sujeto no con *otro*, sino con otro *superado*, o sea, *consigo mismo*" (Hegel, 1970, tomo 8, p. 344, § 192; 2005, p. 267, con modificaciones).

medios) que forman un *todo* en sí vivo articulado y que se sostiene a sí mismo (en tanto inseparable unidad de los diferentes) a través de la movilidad interna<sup>20</sup>.

Se trata de tres —y necesariamente solamente tres!— instancias que poseen un estatus propio pleno, pero solo, al mismo tiempo, en relación con dos magnitudes de referencia (también independientes o que se independizan); es eso precisamente lo que las define como término medio. Así, el concepto de un “término medio del ser” divino supone que este es un término medio propio que representa la unidad de Dios frente a los dos otros, pero que esto solo es posible en conexión con tres de estos términos medios que en *pluralidad reconciliada* son los “centros de vida” del único ser vivo de Dios.

La mutua relación viva de estas instancias en un intercambiable ser-movidas —como una vinculación interna “comunicativa”<sup>21</sup>— es el verdadero ser del Dios uno y no —como es decidido dogmáticamente— una “esencia” divina distinguible de ellas (como una cuarta instancia, por decirlo así). La unidad de Dios es el trasladarse los unos a los otros de esos tres medios de vida que le son inmanentes, ya que cada uno es, como se dijo, lo que es en el trasladarse hacia los otros dos, y eso significa que es independiente en la entrega en sí y para sí. Así, cada término medio del ser divino solo es *en tanto* él pasa a ser los otros (o desde siempre ha “pasado”)<sup>22</sup> y, por lo tanto, se traslada hacia su otro en una autodiferenciación de sí mismo<sup>23</sup>, cuya totalidad constituye la unidad del todo.

---

<sup>20</sup> “Puesto que este silogismo [el de necesidad, que completa todo] determina los extremos del concepto [es decir, del dios uno] también como totalidades [es decir, cada uno como totalmente Dios o el Dios total], el silogismo ha logrado así la correspondencia de su *concepto* o sea término medio [el Dios uno] y de su existencia, o sea de las diferencias extremas [es decir, de las tres personas]”. El concepto de Dios ha “logrado” en un silogismo tal “su verdad” (HEGEL, 1970, 6, p. 354; 1976, p. 587).

<sup>21</sup> Dios es pensado en el concepto trinitario teológico de la “pericoresis” como un estar-el-uno-en-el-otro de las instancias intradivinas; esto evita que, de manera unilateral en cada caso, una de las instancias sea aislada de las otras dos, o evita el error de pensar al todo solo a partir del padre como un silogismo en un solo sentido. Esto es, por ejemplo, lo que W. Pannenberg le critica a Hegel. Para una crítica a la posición de Panneberg a este respecto, véase RINGLEBEN, 2002, pp. 19-21.

<sup>22</sup> Con respecto a la dialéctica de la traslación como ya estar trasladado —por ejemplo, al comienzo de la lógica (HEGEL, 1970, 5, p. 83)—, véase RINGLEBEN, 2005a.

<sup>23</sup> Con respecto a la autodiferenciación de Jesús respecto de su Padre celestial, es posible decir, por ejemplo, lo siguiente: 1) el dejar-ser del Padre con respecto a Jesús es “apropiado” por este en dirección contraria, y justamente *de ese modo* él es el Hijo eterno; 2) el sujeto *de esta* autodiferenciación de Jesús con respecto a Dios (que es también una autodiferenciación de sí mismo) es, al mismo tiempo y de una sola vez, él mismo y el Padre, y solo así él es él mismo.

Esto no puede entenderse de modo sustancialista (o esencialista), ni tampoco de una manera "modal".

Es posible leer el siguiente pasaje como una confirmación resumida de lo que se ha afirmado:

La independencia de cada uno de estos momentos [es decir, la representación de tres instancias de Dios], sin embargo, se anula y supera en y por sí en el *movimiento del todo*. Cada uno se transforma en los otros, de modo tal que cada uno transita hacia las otras dos. Esta vinculación dialéctica es el rasgo distintivo del cristianismo. Ninguna religión ha elaborado la representación de Dios como un *silogismo*. El silogismo, sin embargo, es la forma de la razón. La división ciertamente más sencilla y menos forzada es, sin lugar a dudas, aquella de acuerdo con la trinidad. (ROSENKRANZ, 1845, p. 46)

Hasta aquí llega, entonces, nuestra reflexión siguiendo a Hegel con respecto a la *lógica* del pensamiento trinitario. Para cerrar el círculo de la exposición, quiero indicar que la afirmación específica de Hegel acerca del lenguaje como tal, citada al comienzo de esta sección (1), resulta relevante como tal desde la perspectiva de una teología trinitaria. En efecto, tanto M. Lutero como Buenaventura concibieron a la Trinidad como un "diálogo" intradivino, punto que no puede ser desarrollado aquí<sup>24</sup>.

*Traducción del alemán de Rodrigo Ferradas Samanez*

## Bibliografía

ARISTOTELES (1978), *Metaphysik, Erster Halbband (Griechisch-Deutsch)*, edición de Horst Seidl, Hamburgo: Meiner.

GOETHE, J.W. (1950), *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, edición de Ernst Beutler, Zúrich: Artemis.

---

<sup>24</sup> Véase al respecto (con relación a W. von Humboldt) RINGLEBEN, 2005c. De acuerdo con Humboldt, el "tú" es una instancia *intra lingüística* y por lo tanto no está sometida a la alternativa entre ser inmediata o ser mediada (desde afuera).

GUZZONI, U. (1982), *Werden zu sich. Eine Untersuchung zu Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Friburgo/München: Alber.

HEGEL, G.W.F. (1970), *Werke in zwanzig Bänden. Gesamte Werkausgabe*, edición de E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt: Suhrkamp.

II *Jenaer Schriften 1801-1807*

III *Phänomenologie des Geistes*

VI *Wissenschaft der Logik II*

VIII *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*

XVII *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*

HEGEL, G.W.F. (1976), *Ciencia de la lógica*, traducción de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires: Solar.

HEGEL, G.W.F. (2005), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, traducción de R. Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial.

HEGEL, G.W.F. (2010), *Fenomenología del espíritu*, edición bilingüe de A. Gómez Ramos, Madrid: Abada-UAM.

HIRSCH, E. (1938), *Leitfaden zur christlichen Lehre*, Tübingen: Mohr.

IBER, C. (1990), *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, Berlín/Nueva York: De Gruyter.

KANT, I. (1904), *Kritik der reinen Vernunft, Gesammelte Schriften III*, edición de la Academia Prusiana de las Ciencias, Berlín: Reimer.

KANT, I. (2007), *Crítica de la razón pura*, traducción de Mario Caimi, Buenos Aires: Colihue.

LEIBNIZ, G.W. (1980), *Sämtliche Schriften und Briefe*, edición de la Academia de las Ciencias de la DDR, tomo VI/3: *Philosophische Schriften*, Berlín: De Gruyter.

MARTSENSEN, H.L. (1886), *Die christliche Dogmatik (1849)*, Leipzig: J.C. Hinrichs.

MEYER, C.F. (1982), *Sämtliche Werke*, tomo 2, edición de E. Laaths y K. Pörnbacher, Darmstadt: WBG.

NOVALIS (1965), *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, tomo 2: *Das philosophische Werk I*, edición de R. Samuel et al., Darmstadt: WBG.

PASCAL, B. (1954), *Pensées, Œuvres complètes*, edición de Jacques Chevalier, París: Gallimard.

RINGLEBEN, J. (2005a), "Die logische Bewegung der Zeit", en: *Arbeit am Gottesbegriff*, tomo II, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 210-229.

RINGLEBEN, J. (2005b), "Sätze über Gott und spekulativer Satz", en: *Arbeit am Gottesbegriff*, tomo II, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 192-209.

RINGLEBEN, J. (2005c), "Trinität und Ich-Du-Verhältnis", en: *Arbeit am Gottesbegriff*, tomo II, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 329-349.

RINGLEBEN, J. (2018), *Der lebendige Gott. Gotteslehre als Arbeit am Begriff*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

RINGLEBEN, J. (2021), "Der junge Hegel und der Johannes-Prolog", en: *Arbeit am Gottesbegriff*, tomo III, Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, pp. 167-177.

RINGLEBEN, J. (2022), "Pannenberg und Hegel", en: G. Wenz (ed.), *Was ist der Mensch? Zu Wolfhart Pannenberg's Anthropologie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 15-39.

ROSENKRANZ, K. (1845), *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften*, Halle: C.A. Schwetschke.

SCHELLING, F.W.J. (1968), *Stuttgarter Privatvorlesungen*, en: *Sämmtliche Werke, Abt. I/7*, Stuttgart/Augsburg, 1860. Reimpresión: *Ausgewählte Werke, Schriften von 1806-1813*, Darmstadt: WBG.

SPINOZA, B. (1967), *Opera/Werke*, tomo 2, edición de Konrad Blumensteck, Darmstadt: WBG.

## Religión y saber absoluto



<https://doi.org/10.36592/9786554600637-02>

Jorge-Aurelio Díaz  
Universidad Nacional de Colombia  
[jadiaza37@gmail.com](mailto:jadiaza37@gmail.com)

### Homenaje de FILORED al profesor Jorge Aurelio Díaz

Al momento de tomar la decisión de organizar la tercera edición de sus congresos sobre la filosofía de Hegel, la Asamblea de la Red Germano-Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía (FILORED) acordó rendir homenaje, con esa ocasión, a un filósofo latinoamericano que hubiese contribuido de manera especialmente significativa al estudio y la difusión de la filosofía de Hegel en América Latina. No fue nada difícil llegar al consenso de que un indiscutible candidato para recibir semejante honor con todo merecimiento era el filósofo colombiano Jorge Aurelio Díaz, quien nos ofrecerá en unos minutos la conferencia de cierre de las sesiones del congreso en Lima.

Como si tan atinada decisión de la Asamblea de FILORED hubiese necesitado una corroboración adicional del destino, poco antes de iniciarse el Congreso, en el mismo año 2022, Jorge Aurelio Díaz publicó una excelente traducción de la *Fenomenología del espíritu* al castellano en la editorial Siglo del Hombre de Colombia. Es, en cierto modo, la coronación de una vida entera dedicada a la investigación sobre la filosofía de Hegel, a la publicación de comentarios y ensayos sobre su obra, a la traducción de libros valiosos de especialistas alemanes y franceses sobre Hegel y también, por cierto, a la traducción de otras obras del propio Hegel.

Jorge Aurelio Díaz se doctoró en Filosofía en la Université Catholique de Louvain con una tesis sobre la historia en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, y en Teología en la Theologische Hochschule Sankt Georgen, de Frankfurt. Fue profesor de filosofía en la Universidad Católica Andrés Bello en Caracas (1973-1983)

y en la Universidad Simón Bolívar de la misma ciudad (1974-1983), donde continuó sus investigaciones sobre el pensamiento de Hegel y publicó varios ensayos al respecto. Desde 1984 hasta la fecha ha sido profesor de la Universidad Nacional de Colombia. Es autor de *Estudios sobre Hegel* y de *Ensayos de Filosofía I-II*, así como de numerosos artículos. Es director de la revista de filosofía *Ideas y Valores*. Ha traducido al castellano las siguientes obras: Dieter Henrich, *Hegel en su contexto* (1990); André Léonard, *La estructura del sistema hegeliano* (1990); René Descartes, *Discurso del método* (1992); Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Creer y saber* (1994, 2017); Georges Noël, *La lógica de Hegel* (1995); Karl Barth, *Hegel* (1996); Diego Gracia Ortiz, *Guillermo de Ockham. El nominalismo y su irrupción en la universidad de París* (2010); René Descartes, *Meditaciones acerca de la filosofía primera. Seguidas de las objeciones y respuestas* (2008); Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu* (2022).

FILORED se complace en otorgar este reconocimiento público a Jorge Aurelio Díaz por su fructífera y notable trayectoria, así como por su valiosa contribución al estudio de la filosofía de Hegel en América Latina.

### **Resumen**

Luego de rendir homenaje a Ramón Valls Plana como pionero de los estudios hegelianos en lengua hispana, se presenta un análisis del libro de Luis E. Gama, "La experiencia por venir", donde elabora una lectura de la *Fenomenología del espíritu* y centra la atención en los capítulos finales para ofrecer una novedosa interpretación del Saber absoluto como experiencia de la consciencia que determina los parámetros de toda experiencia por venir. Se presentan algunos comentarios críticos puntuales y se señalan las preguntas que quedan abiertas para su futuro tratamiento.

Debo comenzar agradeciendo a los colegas que han decidido rendirme este homenaje por mi colaboración en la difusión y estudio del pensamiento de Hegel en el ámbito de habla hispana, y felicitar asimismo a FILORED por la realización de este encuentro. Confieso que me siento un tanto abrumado por la generosidad que han mostrado conmigo; sin embargo, me alegra igualmente ver cómo, gracias a esta clase de eventos, quienes realizamos tareas académicas en las áreas de la filosofía



vamos avanzando por el camino correcto. Me refiero a la tarea de conformar y consolidar verdaderas comunidades académicas en el ámbito de habla hispana aprovechando la gran ventaja comparativa de nuestra lengua común. La formación y consolidación de esas comunidades es la única manera de que los estudios de filosofía lleguen a consolidarse realmente en nuestro medio. A pesar de disponer de un idioma común como instrumento fundamental para la comunicación, nuestro ejercicio académico, como era natural, se ha orientado sobre todo a seguir las grandes y diversas propuestas filosóficas elaboradas en idiomas como el inglés, el francés o el alemán, sin que nos quedara mucho tiempo para leer y comentar la producción filosófica de nuestros colegas de habla hispana.

Es cierto que esta limitación se ha ido corrigiendo con el impacto de los nuevos medios de comunicación que nos están permitiendo sobrepasar fronteras con gran facilidad. Iniciativas como los portales de Redalyc, Scielo o Redib, para citar solo algunos, ofrecen la posibilidad de una amplia y eficiente comunicación académica. A esto se añaden grupos de investigación sobre áreas determinadas, como SEKLE (Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española), la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos, FILORED, y otras más que han ido surgiendo en los últimos años. Pero todavía queda un largo camino por recorrer.

Es importante que invirtamos un esfuerzo adicional para leer y comentar la ya abundante y valiosa producción filosófica de nuestros colegas de habla hispana, porque son las comunidades académicas las llamadas a evaluar de manera efectiva la calidad de nuestra producción, a reconocer sus méritos y a señalar sus deficiencias. No podemos dejar en manos de las instituciones estatales dicha tarea, incapaces como son de una valoración cualitativa de las mismas.

Es precisamente en este orden de ideas que me propongo, en esta oportunidad, comenzar mi intervención rindiendo un sentido homenaje a la memoria de uno de los pioneros en la labor de dar a conocer el pensamiento de Hegel en habla hispana, como lo fue nuestro estimado amigo y colega Ramón Valls Plana. Glosando el título de una entrevista realizada al profesor Stephen Houlgate, de la Universidad de Warwick en el Reino Unido, conocido traductor de Hegel al inglés, me atrevo a decir que uno de los aportes más significativos de la labor académica de Valls Plana fue

precisamente el de “enseñar a hablar español a la filosofía hegeliana” (cf. GOTTSCHLICH, 2017).

Su legado principal lo constituye, en primer lugar, su tesis doctoral convertida en libro con el título *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, publicado por vez primera en 1971, cuyo Prólogo a la primera edición, de Emilio Lledó, luego de señalar la relativa precariedad de la producción filosófica en lengua castellana, termina diciendo: “La aparición de este libro ejemplar puede ser un síntoma esperanzador del renacimiento de los estudios filosóficos en España” (VALLS PLANA, 1994, p. 12). Su tesis central la formula el mismo autor cuando, hacia el final de la obra, nos dice: “Creemos haber probado suficientemente que esta experiencia del perdón mutuo funda, según Hegel, el saber absoluto que busca la *Fenomenología*” (VALLS PLANA, 1994, p. 388). Hoy, más de cincuenta años después, su comentario continúa siendo un referente significativo para la comprensión de esta importante obra hegeliana.

Vino después su excelente traducción al castellano de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, en 1997, publicada por Alianza Editorial, y también, más recientemente y en edición bilingüe, por Abada Editores en el año 2018. Como bien sabemos, y lo recalca por su parte el mismo Valls Plana, “la *Enciclopedia* es la única exposición completa del sistema de la filosofía hegeliana tal como su autor lo ofreció al público” (VALLS PLANA, 1994, p. 36). Al final de su amplia y enjundiosa Presentación, el traductor nos dice:

Creemos que para no abandonar al lector en la espesura de la *Enciclopedia* se requiere otro libro, digamos de acompañamiento, para aliviarle las inevitables idas y venidas por el laberinto. Mientras lo preparamos, podrán servir para empezar las abundantes notas editoriales que incluimos en esta edición. (HEGEL, 1999b)

Cabe señalar que contamos con la suerte de disponer de este libro anunciado, para cuya publicación, como lo reseña Miguel Giusti, no logró conseguir una editorial que lo acogiera, y fue publicado en forma póstuma, hace dos años, por su esposa Mercedes Solé Ferrater, con la ayuda de amigos y gracias a la Editorial Abada de

Madrid. Como bien lo hace notar Giusti en su reseña en los *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, "se trataba de una verdadera joya bibliográfica que merecía ser publicada, por el bien de la filosofía, la de Hegel y la iberoamericana" (GIUSTI, 2021, p. 207).

Hubiera querido avanzar analizando lo que cabría llamar "el Hegel de Valls Plana", y señalar los alcances y las delimitaciones de su interpretación. Sin embargo, hace poco más de un año el Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia publicó un libro del profesor Luis Eduardo Gama, con el título, un tanto provocador, de *La experiencia por venir. Hegel y el saber absoluto*; y digo que el título es un tanto provocador, porque sabemos muy bien que Hegel consideraba que ni el filósofo ni la filosofía podían "saltar por encima de su tiempo". Sus palabras al respecto, en los *Principios de la filosofía del derecho*, son muy claras y bien conocidas:

Para agregar algo más a la pretensión de *enseñar* cómo debe ser el mundo, señalemos que, de todos modos, la filosofía llega siempre demasiado tarde. En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo solo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación, y se halla ya lista y terminada. [...] Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino solo conocer. El búho de Minerva solo alza su vuelo en el ocaso. (HEGEL, 1999a, pp. 62-63; 1955, p. 17)

Sin embargo, Gama se propone ofrecernos una lectura de la *Fenomenología* que, como lo señala en la contraportada del libro, busca:

[...] mostrar el *saber absoluto*, no como el acceso a una verdad que anulara toda futura experiencia, sino, al revés, como la forma de experiencia que Hegel diseñó para sociedades futuras que ya no pueden creer en verdades de este tipo, como una experiencia por venir.

No se trata, entonces, de considerar a Hegel como una especie de profeta con una supuesta clarividencia capaz de iluminar el futuro, sino de mostrar cómo su propósito al escribir la *Fenomenología* no se agotaba en ofrecerle a la consciencia

natural una escalera para elevarse hasta el saber especulativo y poder así acceder al desarrollo del sistema. Al recorrer el camino de las experiencias que lleva a cabo la consciencia humana en su empeño por saber, y comprender el encadenamiento que hace de las mismas un proceso "científico", es decir, uno que obedece a una concatenación comprensible, Hegel estaba igualmente dando a conocer cómo, en ese mismo proceso, era el espíritu el que se iba manifestando paulatinamente a la consciencia. En otras palabras, y como bien sabemos, lo que inicialmente fuera concebido como una "ciencia de la experiencia de la consciencia", vino a ser igualmente una "fenomenología del espíritu". Pero con ello, lejos de clausurar toda experiencia futura, se establecían más bien las condiciones bajo las cuales se darían o deberían darse tales experiencias.

Pues bien, Gama asume como punto de partida este cambio en el título de la obra, que pasó de llamarse *ciencia de la experiencia de la consciencia* a ser presentada como una *fenomenología del espíritu*, y toma pie sobre la primera titulación, es decir, sobre el proceso de las experiencias de la consciencia, para centrar su atención en la peculiar relación que se establece entre las dos formas de consciencia que se hallan en juego. Por un lado, la consciencia que hace las experiencias y que avanza en su formación olvidando de etapa en etapa su pasado; y, por el otro, la consciencia del lector, asesorada por Hegel, que opera como un verdadero fenomenólogo capaz de comprender la ilación que se va tejiendo entre una y otra experiencia hasta llegar al saber absoluto.

Tomando como hilo conductor esa diferencia, Gama se propone mostrar cómo dicha dualidad, lejos de haber sido olvidada por Hegel al avanzar en su escritura, como han creído algunos, "continúa vigente hasta el final, determinando todo el recorrido de la consciencia hasta la etapa definitiva del saber absoluto" (GAMA, 2020, p. 18). Con ello logra dos objetivos simultáneos. Por una parte, corroborar que la obra mantiene una unidad fundamental a todo lo largo de su recorrido, en contra de quienes han defendido, en alguna forma, la tesis presentada en el año de 1934 por Theodor Haering, según la cual la *Fenomenología* carecería de una verdadera unidad, ya que se trataba de un texto que, durante su elaboración, había sufrido un cambio en su sentido originario. Por otra parte, Gama logra exponer y sustentar lo que

considera su "propósito central", a saber, "identificar la estructura experiencial presente en el 'Saber absoluto'" (*ibid.*).

El libro está conformado por seis capítulos. En el primero se analizan los conceptos claves de espíritu y de experiencia, y se presenta la estructura formal de la *Fenomenología*. Como su propósito es analizar el oscuro y complejo momento final sobre el saber absoluto, pasa directamente, en el segundo capítulo, a examinar la última figura del espíritu, la moralidad, fijándose sobre todo en su final, la llamada certeza-moral (*das Gewissen*), como paso del espíritu a la religión. A esta última le dedica dos capítulos, el tercero y el cuarto, uno para examinarla en tanto que experiencia de la consciencia y otro para verla con los ojos del fenomenólogo; y lo mismo hace con el Saber absoluto, invirtiendo esta vez su consideración: lo examina primero desde la perspectiva del fenomenólogo y finalmente desde la consciencia que vive la experiencia. Considero importante resaltar que lo más destacable del libro es la claridad de su exposición.

Acerca del tránsito de la moralidad a la religión, haré una observación puntual, que si bien no atañe al propósito central de la obra, al menos no de manera directa, busca precisar un detalle importante en el cuidadoso trabajo de filigrana que nos ofrece Gama, muy acorde con la indicación que hiciera en su momento Hans Georg Gadamer sobre la necesidad de aprender a *deletrear* a Hegel.

Gama entiende dicho tránsito de la moralidad a la religión

como el que va de una comunidad que ha ganado consciencia de la contingencia inherente a su existencia, a una que, sin sucumbir al nihilismo que esto conlleva, congrega a sus individuos alrededor del propósito de hacer visible una esencia universal que apenas borrosamente se intuye en el medio de la finitud. (GAMA, 2020, p. 245)

Mi observación es que no considero apropiado hablar en este caso de dos comunidades, una caracterizada por la certeza-moral y otra por la religión en general o por la religión cristiana en particular, porque el tránsito del espíritu a la religión se lleva a cabo entre dos momentos, y no propiamente entre dos figuras de la consciencia; y al comienzo de la religión Hegel señala con claridad que los momentos

no son sucesivos, sino simultáneos. Consciencia, autoconsciencia, razón, espíritu, religión y saber absoluto podríamos decir que son niveles de fundamentación en los que se lleva a cabo una especie de “arqueología de la consciencia”.

Si nos fijamos cómo se presenta el paso de la consciencia a la autoconsciencia en la primera parte de la *Fenomenología*, es decir, en el ámbito de la consciencia individual, podemos constatar, de manera general, que se trata de pasar del ámbito del conocimiento al ámbito de la voluntad. En efecto, cuando la consciencia como entendimiento ve diluirse su mundo objetivo en un “juego de fuerzas” y en un “mundo al revés” (*die verkehrte Welt*), se vuelve entonces sobre sí misma en búsqueda de un punto de apoyo firme, y lo que encuentra es, en primer lugar, la vida como un sustrato inconsciente, y luego la lucha por el reconocimiento, así como las tres figuras del ejercicio de su libertad (estoicismo, escepticismo y consciencia desventurada). Todas ellas son claras manifestaciones de carácter volitivo.

Si atendemos ahora al paso del espíritu como consciencia a la autoconsciencia del espíritu, o sea, a la religión, nos encontramos con una formulación cuyo sentido no es claro. Dice Hegel:

El sí reconciliador en el que ambos yo desisten de su *estar-ahí* contrapuesto es el *estar-ahí* del yo expandido hasta la duplicidad que en ella se mantiene igual a sí y, en su total exteriorización y contrariedad, tiene la certeza de sí mismo —se trata del Dios que se aparece entre quienes se saben como el puro saber. (*Fen.* VI, 235; p. 362)<sup>1</sup>

Lo que entiendo es que, en el perdón, que es el sí que reconcilia la contraposición radical que subyace a la sociedad moderna entre la afirmación unilateral del singular (la consciencia que actúa) y la del universal (el alma bella), se hace presente el verdadero Dios trinitario del cristianismo; porque este se manifiesta como “el yo expandido hasta la duplicidad que en ella se mantiene igual a sí”. Yo diría, entonces, que Hegel nos quiere señalar cómo en la sociedad de su momento

---

<sup>1</sup> Para la *Fenomenología del Espíritu* se indica el capítulo en números romanos, el número del párrafo, y la página de la edición en alemán.

histórico se daban las condiciones para comprender el verdadero sentido de Dios y, por consiguiente, de la religión, a saber, comprenderla como la autoconsciencia del espíritu.

De ahí que en el párrafo siguiente señale cómo, en las manifestaciones anteriores de la religión, "no se ha presentado la esencia absoluta *en y para sí* misma, no se ha presentado la autoconsciencia del espíritu" (*Fen.* VII, 2; p. 363). Tenemos así dos maneras de entender el término "religión": una, desde la consciencia como la proyección que esta hace de su propia esencia en un allende inalcanzable (lo suprasensible o lo interior del entendimiento, la desventura de la consciencia, el inframundo del mundo ético, etc.), y otra desde el espíritu, como su hacerse presente en el seno de una comunidad dada.

Por consiguiente, si consideramos la religión en este segundo sentido, o sea, como autoconsciencia del espíritu, lo que tenemos en ella es la presencia de los ideales más elevados y los motivos más profundos que tiene la sociedad para obrar. En otras palabras, no se trata de una nueva comunidad, sino de comprender ahora el verdadero sentido de la religión como motivadora del obrar comunitario, que, bajo la forma de religiones naturales, ha estado presente incluso en aquellas sociedades que no habían llegado al nivel de la eticidad griega.

Hecha esta observación, y sin entrar a considerar los detalles de su muy rigurosa exposición del texto hegeliano dedicado a analizar la religión cristiana tanto desde la perspectiva de la experiencia, en el capítulo tercero, como desde la del fenomenólogo, en el capítulo cuarto, considero importante resaltar el excursus (pp. 268-283) en el que ofrece un interesante análisis del concepto de "representación", fundamental para comprender la superación (*Aufhebung*) de la religión por la filosofía. Con ello precisa igualmente el sentido que tiene para Hegel el término "recuerdo" (*Er-innerung*), que, siguiendo su sentido etimológico en alemán, no es simplemente el de retener algo en la mente, sino el de interiorizar lo que se presenta como algo meramente externo, y se halla así conectado con el proceso de conocer mediante el cual lo meramente objetivo pasa a convertirse en momento de la consciencia misma. La relación entre el recuerdo y el olvido, que marca todo el proceso de las experiencias de la consciencia, le permitirá a Gama precisar mejor el sentido de esa "experiencia por venir" a la que apunta el libro.

Asimismo, creo oportuno formular otra observación, igualmente muy puntual, acerca de la forma como Gama entiende el desarrollo que realiza Hegel del contenido de la religión cristiana. Para ello, recordemos que Hegel desarrolla en tres pasos dicho contenido, que, como bien sabemos, no es otro que Dios: (1) "en la forma de *la pura sustancia*"; (2) el término-medio es "la consciencia de volverse otro o la representación como tal"; y (3) "el retorno desde la representación y del ser-otro" (*Fen.* VII, 96; p. 409). A este propósito, Gama hace notar que:

Teniendo en cuenta este aspecto especulativo de la unidad en la diferencia, muchos comentaristas toman esta descripción del contenido de la revelación como una referencia de Hegel a la doctrina teológica de la Trinidad. Aquí sostenemos, sin embargo, que el contenido descrito no apunta *prima facie* ni a un elemento teológico, ni al concepto filosófico, sino al contenido de la esencia divina tal como se revela a la consciencia que hace la experiencia, en este caso, a los discípulos que acompañaron al Mesías. (GAMA, 2020, p. 290)

Ahora bien, si prestamos atención a lo que dice Hegel en el párrafo anterior (95), creo que los comentaristas a los que alude Gama son los que tienen la razón. Porque el párrafo comienza diciendo que "este contenido hay que considerarlo de tal manera como se halla en la consciencia", pero no queda claro de qué consciencia se trata. Gama la entiende como la consciencia "de los discípulos que acompañaron al Mesías", y habla así de una "protoexperiencia cristiana". Sin embargo, Hegel señala que se trata "del movimiento que el espíritu lleva a cabo en su comunidad", y que "no es traído a la luz porque su rica vida en la comunidad sea, por decirlo así, desenredada y reducida a sus primeros hilos, por ejemplo, a las representaciones de la primera comunidad imperfecta o reducida incluso a lo que dijo el ser humano efectivo". En otras palabras, lo que Hegel señala es que no había que ir a escudriñar la consciencia de esos primeros cristianos, o a buscar las llamadas *ipsissima verba Magistri* (las mismísimas palabras del Maestro), sino —entiendo yo—, había que examinar la manera como la comunidad cristiana comprendió el mensaje; comprensión que se halla plasmada en el llamado símbolo niceno-



constantinopolitano, que, dicho sea de paso, fue aceptado por el luteranismo como normativo, al menos en lo que concierne a la cristología.

Ese credo o símbolo comienza diciendo: Πιστεύω εἰς ενα Θεόν Πατέρα, que bien podemos traducir como "creo o pongo mi confianza en un solo Dios padre", es decir, se trata de una tajante confesión de monoteísmo, unida a la idea de paternidad, que Hegel, como buen conocedor de la teología, comenta así:

El espíritu representado primero como sustancia en el elemento *del puro pensar* es así de manera inmediata la simple *esencia eterna* igual a sí misma, pero que no tiene ese *significado* abstracto de esencia, sino el significado de espíritu absoluto. Solo que el espíritu consiste, no en ser significado, no en ser lo interior, sino en ser efectivo. Por eso la esencia simple y eterna sería espíritu solo de palabra, si se quedara en la representación y en la expresión de la simple esencia eterna. [...] Es por ende *objetiva*; y como la representación capta y expresa como un *acontecer* la *necesidad* del concepto que se acaba de indicar, habría que decir que la esencia eterna se *engendra* un otro. (*Fen.* VII, 98; pp. 409-410)

Lo que estaría mostrándonos con ello es que la formulación de ese credo, o de ese símbolo de la fe, no fue simplemente una constatación sobre el significado de la verdad revelada, como creyeron hacerlo los padres conciliares, sino una necesidad intrínseca derivada de haber concebido a Dios como espíritu. Al ser concebido como tal tenía entonces que ser efectivo, objetivo, y esto lo expresa la representación por medio de la paternidad. Interpretación que considero confirmada por la manera como Hegel expone los otros dos momentos de este devenir espíritu.

En efecto, el segundo momento, el momento del desasimiento o extrañamiento, se despliega en tres pasos. Uno, en la creación, que el credo formula a continuación como: ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ορατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων (creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible); fórmula a la que Hegel se refiere así: "De modo que el espíritu únicamente eterno o abstracto se vuelve *otro* o ingresa al estar-ahí, e inmediatamente al *estar-ahí inmediato*. Él *crea* entonces un *mundo*" (*Fen.* VII, 103; p. 412). Cabe recordar que, para la teología, la doctrina de la creación implicaba la desacralización del universo: este era entendido, así, como algo

otro de Dios, como su creatura. Desasimiento que da un segundo paso con la creación del ser humano y de su caída, ya que este no es solo otro con respecto a Dios, es decir, una creatura, sino que puede llegar incluso a rebelarse. Viene luego el tercer paso en el desasimiento, que lo constituye la encarnación del Hijo y su muerte, sobre lo cual el credo se extiende ampliamente.

No paso a considerar el tercer momento, que conlleva el retorno a sí del espíritu; pero sí quiero recalcar la importancia que Hegel le atribuyó a la doctrina de la Trinidad, tan peculiar de la tradición cristiana. Baste recordar, entre otras declaraciones, la expresada por Hegel en su respuesta a August Tholuck sobre el libro de este, titulado *La doctrina especulativa de la Trinidad en el antiguo oriente* (1826). Hegel le espeta:

¿Acaso el profundo conocimiento cristiano del Dios trinitario no merece ninguna otra referencia que aquella que usted le asigna a un proceso histórico por completo extrínseco? En todo su escrito no he podido ni percibir ni encontrar trazo alguno de un sentido auténtico de esta doctrina. Yo soy luterano, y, por la filosofía, fortificado plenamente en el luteranismo. En el caso de una doctrina tan fundamental, yo no me contento con ese tipo extrínseco de explicación histórica. Hay allí un espíritu más elevado que el de una semejante tradición puramente humana. Me resulta molesto verla explicar de la manera como se explica el origen y la difusión de la sericultura, de las cerezas, de la viruela, etc. (citado por CHAPELLE, 1964, I, p. 8, nota 3)

Ahora bien, si retornamos a considerar la estructura del libro de Gama, nos encontramos con que sus dos últimos capítulos, el quinto y el sexto, están dedicados a corroborar lo que conocemos como su "propósito central", a saber, "identificar la estructura experiencial presente en el 'Saber absoluto'" (GAMA, 2020, p. 18); propósito que, a mi parecer, logra con creces. En el capítulo quinto analiza el saber absoluto desde la perspectiva *para nosotros*, y en el sexto lo hace desde la perspectiva de la experiencia; aunque reconoce que la primera perspectiva es dominante hasta el punto de ocultar en buena medida la propia de la consciencia que hace las experiencias.

Atribuye esto a que se trata de una experiencia que no ha tenido lugar, pero, me parece que hay también para ello otra importante razón; porque, al haber ascendido la consciencia hasta el saber especulativo por la escalera que le ofrece la *Fenomenología*, se halla identificada con la consciencia del filósofo o del fenomenólogo que observaba y comprendía el proceso que se llevaba a cabo. De modo que es cierto, tal como lo muestra muy bien Gama, que con el saber absoluto se logran dos propósitos diferentes, a saber, uno, capacitar a la consciencia para comprender el sistema que vendría a continuación, y en particular la *Lógica*, y otro, equiparla para las experiencias que habrían de venir. Pero ambos logros atañen a la misma consciencia, a saber, la que a través del camino de la duda y de la desesperación ha ascendido hasta la visión especulativa, desde la cual Hegel había orientado al lector, es decir, hasta la visión *para nosotros*.

Gama nos recuerda cómo, en la doble nomenclatura del Índice de la *Fenomenología*, la indicada con números romanos presenta el saber absoluto como la experiencia conclusiva en el largo camino recorrido; mientras que la segunda, marcada con letras mayúsculas, lo muestra como la cuarta manifestación del espíritu, luego de haberlo hecho en la razón, el espíritu y la religión.

Como manifestación del espíritu, el saber absoluto nos ofrece, dice Gama, "la mirada universal sobre el todo del ser que recoge en sí los aspectos categoriales o momentos lógicos previos como el punto de vista universal que encierra y supera las otras perspectivas también universales" (GAMA, 2020, p. 357); en pocas palabras, capacita a la consciencia para la elaboración de la *Lógica* y su continuación en el resto del sistema; para lo cual se apoya en el paso mediante el cual el saber absoluto supera la forma representativa propia de la religión.

Para elaborar dicho sentido, el texto hegeliano comienza examinando, desde la perspectiva *para nosotros*, el tránsito de la religión al saber absoluto, que, como bien sabemos, significa pasar del espíritu que se sabe según la representación al espíritu que se sabe según el concepto. A este propósito cabe recordar la observación hecha por Karl Löwith con respecto al sentido de dicha superación: "La empresa de Hegel —dice— puede explicarse de dos maneras: como un ataque a la teología cristiana o como su defensa mediante el lenguaje de la filosofía" (LÖWITH, 2007, p. 255); y entiendo que Gama se inclina por la primera opción, cuando habla de

cómo el cristiano "verá fracasar su pretensión de verdad y dará paso a la experiencia final del *saber absoluto*" (GAMA, 2020, p. 244). ¿Cabe, acaso, hablar de *fracaso* en la pretensión de verdad, cuando el contenido es correcto y sólo su forma es inadecuada?

Yo creo que, como en el caso de Spinoza, es muy cierto que ambos, tanto el pensador judío como el alemán, descartan toda idea de trascendencia vertical, pero igualmente consideran que están interpretando de manera adecuada el mensaje de las Escrituras, ya sea en su versión judía, ya sea en la cristiana, y que lo hacen precisamente para rescatar lo que a la luz de la mera razón tiene de verdadero ese mensaje. Lo que no significa, por supuesto, que esa comprensión resulte aceptable para la teología, al despojarla de uno de sus más preciados elementos, a saber, el carácter suprarrazional de sus doctrinas. Un teólogo bien podría decir, frente a esa "defensa" del cristianismo: "con tales amigos para qué enemigos".

En todo caso, Gama elabora aquí, como en otros muchos lugares, una exégesis en filigrana, muy ceñida al texto, y hace notar cómo el fenomenólogo ha realizado hasta ahora la doble tarea de asegurar el encadenamiento de las figuras de la experiencia y demostrar en ellas la gradual manifestación del espíritu; pero hace falta aún "darle a todo esto la forma del concepto, y con ello conferirles al saber de la consciencia formada y al saber del espíritu sobre sí el estatus de conocimiento científico" (GAMA, 2020, p. 364); en otras palabras, hace falta aún elaborar el sistema.

En una mirada retrospectiva, Hegel retoma tres figuras de la experiencia, a saber, la razón observante, la pura intelección y la autoconsciencia moral, como otros tantos pasos en la superación de la objetividad, o etapas, dice Gama, "en las que la consciencia se iguala con el objeto al concebir a ambos bajo la misma determinación" (GAMA, 2020, p. 370). Al ir desapareciendo así toda forma de objetividad, nos hallamos frente a un saber de la comunidad sobre sí misma, "como realización de lo universal en el acontecer, como punto concreto del sentido o como la instancia situada y particular desde la cual se hace efectiva en el mundo real la esencia universal" (GAMA, 2020, p. 387). En otras palabras, la comunidad humana ha tomado finalmente el lugar que ocupaba Dios en las antiguas religiones, incluido, por supuesto, el cristianismo, donde la doctrina de la encarnación y muerte de Dios no tiene otro sentido que el de formular dicho proceso de radical inmanentismo.

Se entienden así muy bien las palabras del teólogo reformado Karl Barth, cuando señalaba que:

La filosofía de Hegel es la filosofía de la *confianza en sí mismo* [...], quien logra entender que tiene que habérselas con un hombre que sin condiciones ni vacilaciones es digno de fe para sí mismo, que puede dudar de todo porque en ningún momento duda de sí mismo, y que sabe de todo precisamente porque sabe sin más de sí mismo —quien logra entender esto, posee al menos la clave del laberinto, aunque no pueda ahorrarse el esfuerzo para orientarse dentro de él. (BARTH, 1985, p. 349)

Hay que recalcar, sin embargo, que no se trata del ser humano en tanto que singular, sino de la humanidad como un todo, de modo que, así como Baruch Spinoza pudo referirse en su momento al “ser eterno o infinito al que llamamos Dios o Naturaleza” (*Deus sive Natura*) (E4Prd), Hegel bien hubiera podido exclamar: *Deus sive humanitas*. Por ello mismo, no sería correcto decir que Hegel rechaza toda forma de trascendencia, porque si bien es cierto que, como se indicó antes, no reconoce ninguna forma de existencia que irrumpa desde fuera en nuestra realidad contingente y finita, también lo es que el sentido último que se halla en esa humanidad implica a su vez que no nos pertenece a ninguno de los individuos que la componemos, sino que cada uno tiene su sentido en los otros, y todos juntos lo tenemos en la humanidad que ha de venir. Como lo hizo notar Jean Hyppolite en su estudio sobre la génesis y estructura del texto hegeliano: “Toda la *Fenomenología* se muestra como un esfuerzo heroico para reducir la ‘trascendencia vertical’ a una ‘trascendencia horizontal’” (HYPPOLITE, 1946, p. 525, nota 1).

Finalmente, para completar el análisis del saber absoluto desde la perspectiva de la experiencia de la consciencia, Gama desarrolla un extenso capítulo final, el sexto, en el que presenta las tesis más originales de su escrito. Se trata de 30 densas páginas, de las que solo trataré de entresacar los elementos más significativos de su compleja articulación, sin detenerme a examinar dicha articulación en detalle.

Comienza señalando cómo el saber absoluto le otorga al filósofo “la capacidad de mostrar el entramado de las determinaciones conceptuales que en su mutuo

condicionamiento organizan y vertebran el sentido de todo lo real" (GAMA, 2020, p. 418), en otras palabras, lo capacita para elaborar la *Lógica*; pero igualmente le permite conjugar los resultados a los que se llegó en la certeza-moral y en la religión, para configurar con ello una nueva experiencia. Porque la consciencia que ha llegado al saber absoluto y ha aprendido a pensar especulativamente, tendrá que seguir confrontando nuevas formas de experiencia, sobre las cuales precisamente Hegel hace algunos importantes señalamientos.

Para ello, Gama muestra cómo el fracaso de la consciencia religiosa en su pretensión de conciliar lo universal con lo singular, su comprensión de lo divino con su realización en el mundo, se deriva de su confrontación con el tiempo, que la lleva a proyectar dicha conciliación, bien sea en un pasado lejano, bien sea en un futuro incierto. Pero es el tiempo, a su vez, el eslabón que conecta la perspectiva del fenomenólogo con la propia de la consciencia; porque, para el fenomenólogo, el tiempo es lo que ha debido transcurrir para acceder al concepto en su pureza, mientras que el tiempo ha acompañado a la consciencia como una instancia vacía en la que ocurren sus experiencias; asimismo, es gracias al tiempo como la esencia universal y abstracta alcanza existencia efectiva, a la vez que la consciencia abandona su estar-ahí abstracto y se forma.

Podemos entonces comprender el sentido de esa "experiencia por venir", que si bien no puede ser descrita, por no haber ocurrido aún, sí puede ser prescrita, dice Gama,

[...] al determinar la configuración que debería adoptar la consciencia, si es que quiere captar el contenido conceptual del tiempo, o lo que es igual, elaborando una figura de la experiencia —un objeto declarado y una forma de acceder a este objeto— que sea capaz de pasar por encima de las representaciones que falsean el tiempo, para captar su acontecer no como ciego devenir, sino como la efectuación misma del espíritu. (GAMA, 2020, p. 444)

De modo que, si es el tiempo, en tanto que estar-ahí del concepto, el objeto declarado de esa nueva experiencia, esta deberá asumirlo, es decir, interiorizarlo, de modo que, nos dice Gama,

puede aún llamarse 'Dios', pero no se trata del Dios solo representado por la imaginación de las distintas religiones, sino uno que actúa y se hace efectivo al modo de una potencia de sentido inscrita en la realidad del tiempo; al modo de una esencia universal realmente presente en los avatares y contingencias de la historia humana. (GAMA, 2020, p. 447)

Las treinta últimas páginas del libro están dedicadas a un análisis muy detallado de los tres últimos párrafos del Saber absoluto, del 19 al 21, con el significativo título de "La experiencia del recordar", y en ellas busca entresacar "los indicios" que determinan las condiciones de esa nueva "experiencia por venir". Comienza por señalar que será el filósofo el que abandonará su puesto de observación para involucrarse en la experiencia; aunque cabría preguntar si a estas alturas del proceso existe una real diferencia entre el filósofo y la consciencia que ha transitado el largo camino de la experiencia. Tal vez habría que decir que es la consciencia, identificada ahora con el filósofo, la que, además de acceder a la comprensión del concepto puro, es decir, a la *Lógica*, deberá sin embargo seguir confrontando el devenir indetenible del tiempo y de la historia.

Sin entrar en los detalles de esa nueva forma de experiencia, puedo decir que se trata de confrontar la realidad del tiempo para asumir todas las consecuencias que se derivan de una clara y decidida actitud inmanentista que descarta toda clase de trascendencia vertical. Esto implica, a su vez, un arduo ejercicio de continua rememoración en contra de la presencia inevitable del olvido, un saber que penetre la mera superficie de lo que acontece y en el que, como dice Hegel, el espíritu "abandona su estar-ahí y entrega su figura al recuerdo" (*Fen.* VIII, 21; p. 433). Dicho con palabras de Gama: se trata de un recordar que descubra "en toda experiencia con el mundo un momento propio de lo absoluto" (GAMA, 2020, p. 510).

Antes de terminar, dos consideraciones finales. Creo interesante recordar que ya 500 años antes de que Hegel escribiera la *Fenomenología*, la teología cristiana había presentado las nefastas consecuencias que tendría para ella un consistente racionalismo o intelectualismo, como se lo llamó entonces; por eso, en la figura de la llamada Escuela Franciscana, había buscado prevenirse, al trazar límites claros entre la fe y la razón, entre la teología y la filosofía. El representante más preclaro de dicha

Escuela, el franciscano Juan Duns Escoto, se apoya también en el símbolo niceno-constantinopolitano, pero esta vez no en su acendrado monoteísmo o en la paternidad divina, sino en la calificación de Dios como παντοκράτορ (omnipotente), marcando así una clara diferencia entre el Dios de la revelación y el Dios de la filosofía. Porque el Dios revelado es concebido como absolutamente libre y, por consiguiente, incomprensible para nuestra razón, de modo que las proposiciones de la teología derivadas de la revelación no tienen entonces el carácter de verdades racionales, sino de “persuaciones teológicas”, ya que proceden *ex creditis ad credita* (de lo que se cree a lo que se cree) (ESCOTO, 2011, *Ordinatio* I, q. única, B, 12). Con esa clara distinción entre el campo del saber filosófico y el campo de la fe, la teología se precavía del llamado “necesitarismo griego”, es decir, de la absoluta necesidad que caracteriza al pensamiento racional y que descarta todo concepto de una voluntad absolutamente autónoma.

Por último, Gama termina su libro con una serie de preguntas, orientadas a la forma de aprovechar la propuesta hegeliana para interpretar nuestro presente. Si “la experiencia por venir” apuntaba al futuro, resulta claro que pasados ya más de 200 años podemos y debemos preguntarnos por su significado *para nosotros*. “Estas preguntas –nos dice–, surgidas del horizonte abierto por nuestro estudio, no pueden, sin embargo, ser respondidas sin poner en juego nuevos elementos de análisis que ya no podemos introducir aquí” (GAMA, 2020, p. 536). Quedamos entonces a la espera de que logre ofrecernos una respuesta con esa misma claridad con la que ha llegado a plantear las preguntas.

## Bibliografía

BARTH, K. (1985), *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich: Theologischer Verlag.

CHAPELLE, A. (1964), *Hegel et la Religion. I. La Problématique*, Paris: Éditions Universitaires.

ESCOTO, J.D. (2011), *Filosofía y teología, Dios y el hombre*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.



GAMA, L. (2020), *La experiencia por venir. Hegel y el saber absoluto*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

GIUSTI, M. (2021), "Reseña del Comentario integral a la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* de G.W.F. Hegel (1830)", en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 38: 1, pp. 207-209.

GOTTSCHLICH, M. (2017). "Enseñando a hablar inglés a la filosofía hegeliana. Entrevista a Stephen Houlgate", en: *Ideas y Valores*, LXVI: 165, pp. 373-411. <http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n165.68222>

HAERING, T. (1934), "Die Entstehungsgeschichte der *Phänomenologie des Geistes*", en: *Verhandlungen des 3. Hegel-Kongresses*, Tübingen/Haarlem, pp. 118-138.

HEGEL, G.W.F. (1955), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrechts und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1980), *Gesammelte Werke*. Band 9, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede (†), Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1999a), *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona: Edhasa.

HEGEL, G.W.F. (1999b), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza Editorial.

HEGEL, G.W.F. (2017), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Nueva edición bilingüe*, Madrid: Abada.

HEGEL, G.W.F. (2022), *Fenomenología del espíritu*, Bogotá: Siglo del Hombre.

HENRICH, D. (1987), *Hegel en su contexto*, Caracas: Monte Ávila Editores.

HYPOLITE, J. (1946), *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit. I-II*, Paris: Mouton.

LÖWITZ, K. (2007), *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de filosofía de la historia*, Buenos Aires: Katz Editores.

SPINOZA, B. (2000), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Trotta.

VALLS PLANA, R. (1994), *Del yo al nosotros. Lecturas de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.

VALLS PLANA, R. (2018), *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G. W. F. Hegel (1830)*, Madrid: Abada.



# A contradição entre bem e mal na essência humana e a reconciliação na *Filosofia da Religião* hegeliana<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/9786554600637-03>

*Agemir Bavaresco*

*Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul*

[abavaresco@pucrs.br](mailto:abavaresco@pucrs.br)

*Christian Iber*

*Universität Freiburg*

[iber\\_bergstedt@yahoo.de](mailto:iber_bergstedt@yahoo.de)

## Resumo

A pesquisa explicita a contradição entre o bem e mal subsistentes na essência humana na dualidade natural/espiritual, e, ao mesmo tempo, a reconciliação proposta por Hegel em sua *Filosofia da Religião* ao tratar da religião consumada. Qual é a estratégia hegeliana para resolver a contradição implícita na dualidade humana? Trata-se de explicitar a lógica da liberdade abstrata fechada no ser para si e a lógica da suprassunção do mal no conceito divino de reconciliação. Em primeiro lugar, reconstrói-se a oposição na essência humana através da narrativa da queda descrita no livro de Gênesis; depois, a superação dessa oposição na encarnação do Filho de Deus que realiza a reconciliação através da singularidade do espírito divino e da objetividade intersubjetiva na comunidade; enfim, apontamos as críticas à *Filosofia da Religião* hegeliana na filosofia e teologia pós-hegelianas, em que permanecem, ao mesmo tempo, as raízes metafísico-religiosas de Marx na crítica a Hegel e a religião. Destacamos a concepção marxiana do ser humano como uma essência natural-espiritual que se preocupa, primordialmente, com as suas necessidades reprodutivas materiais, isto é, uma sociedade libertada cuida das

---

<sup>1</sup> Esse texto já foi publicado como artigo em: AUFKLÄRUNG, João Pessoa, v. 9, Abr. 2022, pp.11-32. DOI: <https://doi.org/10.18012/arf.v9iesp.61926>.

bases materiais da vida humana. Apenas então o ser humano trabalhador encontra a reconciliação na sociedade. Atualizar o debate da filosofia da religião é um desafio para enfrentar o crescente fundamentalismo religioso que legitima irracionalidades humanas e atrasos de conquistas civilizacionais em todos os níveis.

Segundo Hegel, o ser humano é mau por natureza porque é um ser espiritual, não porque é um ser natural. O mal é uma forma intermediária contraditória entre a naturalidade e a espiritualidade do ser humano. O mal é a decadência natural do espírito<sup>2</sup>. Mas por ser um ser espiritual, ele pode opor-se às suas más ações. Como um ser espiritual e natural, o ser humano é a imagem e contra-imagem de Deus. Essa é a contradição entre o aspecto espiritual e natural da essência humana, portanto, a contradição na própria essência humana, que será discutida a seguir.

O mal é a descida do espírito humano à natureza. Apenas com a queda do ser humano é que se constitui a história ao longo do tempo. O mundo como o outro de Deus só entra em jogo através da queda do ser humano. Quando o ser humano se constitui a partir do mal, então ele não se relaciona mais a partir do fundamento divino, mas, age excluindo seu fundamento divino de si mesmo. Hegel discute a autossustentação do ser humano para o mal na lógica do ser aí e, especificamente, na lógica do ser para si. O ser aí, que se qualifica como o ser para si, exclui o outro em sua relação consigo mesmo: "A autossustentação, levada ao extremo do uno que é para si, é a autossustentação abstrata e formal que destrói a si mesma, o erro supremo e mais obstinado que se toma pela verdade suprema, - que aparece em formas mais concretas como liberdade abstrata, como Eu puro e, então, ulteriormente, como o mal" (HEGEL, 2016, p. 179).

Na lógica do ser para si, Hegel aponta a suprassunção do mal através da reconciliação: "A reconciliação é o reconhecimento daquilo, contra o que o comportamento negativo se dirige, antes, como sua essência e [a reconciliação] é apenas como *desistir* da negatividade do seu ser para si, ao invés de manter-se firme nele" (HEGEL, 2016, p. 179).

---

<sup>2</sup> Cf. a determinação do mal na *Filosofia do Direito* de Hegel, § 139 com a observação e o adendo.

Como pressuposição do processo do culto, enquanto momento constitutivo da comunidade dos seguidores de Jesus, Hegel caracteriza a encarnação de Deus em particular através do recurso ao mal que foi suprasumido em si no Filho de Deus. Que o mal é suprasumido em si significa que a reconciliação é em si realizada, isto é, dentro da história da ideia eterna de Deus. A reconciliação suprasume a divisão de Deus e do ser humano que ocorreu com o mal, restaurando a unidade que une, intersubjetiva e reciprocamente, Deus e o ser humano.

Por que o mal é suprasumido em si no Filho de Deus? Porque o Filho de Deus toma a direção oposta ao que seguiu o ser humano, que é culpado. Se o ser humano, em sua desobediência a Deus, escolheu a particularidade da existência terrena da natureza, o Filho, obediente até a morte, assume, exemplarmente o caminho da particularidade do mundo, cuja verdade Ele preservou da desolação desde o início, para a singularidade do espírito divino.

O culto como realização subjetiva da reconciliação pressupõe sua realidade objetiva de tal forma que a unidade a ser realizada no sujeito individual através do culto esteja ligada à condição da objetividade ou do ser em si dessa unidade dada com a encarnação de Deus.

Hegel coloca a morte de Cristo no centro da história evangélica, ou seja, Ele é o "centro em torno do qual tudo gira" (HEGEL, 1986, p. 286). Assim como Hegel reconhece a morte de Cristo como um fato histórico, ele também enfatiza a facticidade da ressurreição. Sua filosofia da religião é a teologia da ressurreição do início ao fim. A ressurreição ganha um significado especial porque o princípio de sua filosofia, a transformação da negação da negação no positivo, é demonstrado na narrativa da ressurreição cristã. Em nenhum lugar o conceito da negação da negação é discutido como uma lei lógico-ontológica, nem na *Ciência da Lógica* de Hegel. A superação da morte e da finitude só pode ser demonstrada através da narrativa divina da morte de Jesus Cristo e da realização da reconciliação na constituição da comunidade de seguidores de Jesus através da efusão do Espírito Santo.

O conceito da negação da negação da qual resulta o positivo, não é uma lei lógico-ontológica, mas a racionalização de uma narrativa, ou seja, a narrativa cristã da morte de Jesus Cristo, que é, ao mesmo tempo, a morte desta morte, a ressurreição e sua elevação a Deus, e, assim a superação da finitude do ser humano

e do mal. Esta narrativa cristã remonta ao antigo mito de Telefos de *trosas iasetai*, a lança que atinge a ferida também a cura, que Hegel também retoma em sua *Filosofia da Religião* e, a torna filosoficamente fecunda (cf. HEGEL, 1995a, § 24, Adendo 3).

A pesquisa descreve no item 1 a oposição entre o bem e o mal na essência humana, conforme é narrada na representação dualista usual da narrativa da queda descrita no livro do Gênesis em suas diversas figuras. Em seguida, no item 2, apresentamos a superação dessa oposição na encarnação divina na história humana. Depois, no item 3, a reconciliação exterioriza-se nas estruturas objetivas em relações intersubjetivas comunitárias com implicações para a estruturas sociais e políticas. Enfim, no item 4, apontam-se as ambiguidades na *Filosofia da Religião* de Hegel e as críticas feitas pelos pós-hegelianos no embate entre teologia, filosofia e religião.

## **1. Oposição na essência humana: boa ou má por natureza?**

O primeiro elemento Ideia-Deus aparece no segundo elemento na finitude como criação do mundo. No primeiro elemento a Ideia-Deus relaciona-se com o segundo elemento, o Filho, reconciliados eternamente, pois, aqui não houve nenhuma queda. Aqui, nós estamos ainda no nível da esfera da divindade imanente, ou seja, a Ideia-Deus antes da criação. Porém, quando a Ideia-Deus aparece no mundo, ela se diferencia na alteridade, no mundo, isto é, põe-se no outro existente como Filho, enquanto criação do mundo. Agora, a verdade é considerada como posta no segundo elemento enquanto finito. Trata-se de considerar a verdade e o modo como ela aparece, ou seja, a representação dessa oposição na essência humana, conforme o início do relato bíblico de Gênesis.

### **1.1. Representação da oposição na essência humana**

O sujeito é na sua imediatidade carente de verdade, por isso, ele tem a necessidade de conhecer a verdade. Isso implica um desdobramento do próprio sujeito para reconciliar-se com a verdade. Porém, nesse desdobramento o sujeito constata que ele existe num estado de não verdade, isto é, constituído pela

diferenciação, mas não está dividido ou cindido. Eis a contradição que mantém a oposição dentro do próprio sujeito em tensão que implicará uma superação. Isso leva a pensar sobre a constituição do ser humano. Há duas posições opostas sobre isso: a) O ser humano é bom, ou seja, sua essência substancial e universal é boa; ele não está dividido em si mesmo, mas está em harmonia e em paz consigo; b) Em oposição a essa opinião afirma-se que o ser humano é mau, isto é, sua essência substancial é má. Esta é oposição que permanece numa consideração exterior como opinião da representação, porém, não é esta a consideração de Hegel. Vejamos a análise hegeliana:

a) "O ser humano é bom em sua essência": Esta é a opinião mais ou menos predominante, afirma Hegel. Se essa proposição fosse válida, então não haveria mais necessidade de reconciliação. Porém, o ser humano é espírito e razão em si (*an sich*), isto é, criado segundo a imagem de Deus (Gn. 1, 26-27). Ora, Deus é bom e o ser humano é enquanto espírito um espelho de Deus, então, implicitamente, em si é bom. Essa é uma afirmação correta, porque está em aberto a possibilidade de tornar explícita a bondade que inicialmente é implícita. O problema é compreender essa relação entre implícito e explícito: Afirmar que o ser humano é, implicitamente, bom significa que ele está apenas de acordo com o seu conceito e não explicitamente conforme sua efetividade verdadeira. Ou seja, ele precisa tornar explícito o que está implícito. Bom em essência significa, apenas, imediatamente bom. Então, o ser humano deve mediatizar-se, ou seja, negar-se e desenvolver sua mediação conforme o conceito do espírito. Porém, o ser humano nessa sua constituição implícita imediata está envolvido em sair desse ser em si, e aqui se fundamenta a segunda afirmação:

b) "O ser humano é mau em sua natureza": O seu ser em si, seu ser natural é mau, ou seja, está presente a sua deficiência. O ser humano é espírito, por isso diferencia-se a partir de si e ele é mau, quando existe apenas segundo a sua natureza. Enquanto ser natural, o ser humano é imediatamente volitivo na esfera do desejo e, quando o conteúdo do querer é, apenas o impulso e a inclinação, então ele é uma pessoa má. A partir do ponto de vista formal, quando o ser humano tem vontade ele não é mais um animal, mas o conteúdo de sua volição ainda é natural e é a partir

disso que o ser humano é mau por natureza, ou seja, ele é mau por causa de seu ser natural.

A representação vazia de que a condição original do ser humano foi o estado de inocência equivale ao estado natural do animal. O ser humano não é inocente como um animal, mas ele tem vontade e, por isso, tem responsabilidade (*Shuld*) e deve ser imputável por seus atos. Inocente (*Unschuld*) significa carecer de vontade, tanto má como boa. Todo o natural, todos os animais são bons, porém, este tipo de bondade não corresponde ao ser humano.

Cabe ao ser humano não agir segundo a vontade natural, mas conforme a sua constituição do espírito como consciência. Porém, enquanto ser humano natural ele pode pôr como fim e conteúdo de seu querer, apenas o ser natural. Isso significa que o ser humano enquanto sujeito natural pode colocar como conteúdo de sua vontade singular apenas interesses particulares e não universais, isto é, a sua vontade natural é egoísta enquanto vontade particular e opõe-se à vontade universal.

O ser humano é, implicitamente, na sua imediatidade em si defeituoso. Porém, o fato de que a sua vontade natural é má, não anula o fato de que é, implicitamente, uma vontade boa, a qual permanece sempre parte de seu conceito. O ser humano é consciência reflexiva que se diferencia de seu ser real e desenvolve sua idealidade no seu conceito. O ser humano em sua realidade natural, ainda não alcançou sua unidade entre a subjetividade e o conceito. A condição do mal pressupõe imediatamente a relação da realidade com o conceito. Isso põe a oposição entre o ser real singular e o ser ideal implícito (o conceito), a contradição entre o bem e o mal. Esta é a oposição a ser posta, a qual questiona a falsa pergunta se o ser humano é bom ou mau em sua essência, ou, se ele é, igualmente, tanto bom como mau. Cabe esclarecer que, implicitamente, segundo seu conceito, o ser humano é bom, porém, não ainda na sua efetividade. Então, são postos os dois lados do conceito em sua contradição, ou seja, as duas afirmações pressupõem-se mutuamente, de modo que ambas estão numa relação de oposição, ou seja, essa oposição em contradição é a essência humana. Esta é a primeira determinação fundamental a ser considerada no conceito do ser humano (cf. HEGEL, 2018, pp. 244-247). Agora, reconstruímos essa oposição entre as duas proposições nas representações da narrativa da queda, segundo o livro bíblico do Gênesis.



## **1.2. Narrativa da queda como relação de oposição entre bem e mal**

A representação da queda narra em diversos momentos a oposição entre o bem e o mal que constitui a natureza humana. Vejamos como Hegel os interpreta.

a) **Árvore do conhecimento:** Essa contradição do ser humano como uma relação de oposição em sua natureza como vontade natural e racional é representada na figura do livro do Gênesis na narrativa em que Deus cria o ser humano a sua imagem. O ser humano vive num jardim em estado de inocência. Nesse jardim há a árvore do conhecimento do bem e do mal e o ser humano come o fruto dessa árvore, desobedecendo o mandamento de Deus, tornando-se um pecador. O pecado consistiu no fato de ter comido o fruto da árvore do bem e do mal. E conforme o anúncio da serpente, o ser humano com essa ação igualou-se a Deus, ou seja, conhecedor tanto do bem como do mal. Ao comer o fruto o ser humano passa a conhecer o bem e o mal - o conhecimento é a fonte do mal, ou seja, o mal é identificado com o ato do conhecimento ou da consciência. O conhecimento/consciência é ato de julgar e diferenciar-se de si mesmo. Os animais não têm consciência, isto é, não se diferenciam em si mesmos e não são livres para si em sua subjetividade frente à objetividade. A divisão é o mal e no ato de permanecer nela reside o mal. Porém, a contradição contém os dois lados: o bem e o mal e, é na consciência que aparece em primeiro lugar essa contradição entre o bem e o mal.

b) **Primeiro ser humano:** A queda é a representação atribuída ao primeiro ser humano. A expressão "primeiro ser humano" pode ser representado em dois sentidos: De um lado, o ser humano considerado em si mesmo conforme o seu conceito, isto é, não se trata do ser humano singular e contingente. O ser humano enquanto tal é consciência e, por isso, ele vive a divisão do conhecimento. Nessa representação universal enquanto o "primeiro ser humano" ele é distinto dos demais e, então, surge a pergunta: É apenas um que cometeu a desobediência? Então, como esse pecado é transmitido aos demais seres humanos? De outro lado, trata-se aqui do problema da representação do pecado por herança que é transmitido a todos os seres humanos. Há uma comunicação entre o primeiro ser humano e os outros seres humanos através da herança do pecado. Então, supera-se a representação unilateral

da queda do primeiro ser humano que residia no conceito em si e no ato de um ser humano singular.

c) Serpente: Hegel opõe-se às duas representações, pois o ser humano enquanto consciência experimenta a queda. Porém, a queda é, ao mesmo tempo, a fonte do mal e da mediação da consciência para superar a divisão causada pela queda. A representação da serpente que alerta de que o ser humano ao comer da fruta seria igual a Deus, pois saberia distinguir entre o bem e o mal, levaria a pensar que no ato de desobediência se originaria o mal. Porém, a narrativa confirma que Deus reconhece no conhecimento do bem e do mal o que é divino no ser humano: "Veja, Adão tornou-se como um de nós" (Gn. 3,22). Então, a palavra da serpente não é falsa, como se fosse uma ironia ou sátira de Deus, mas é o reconhecimento da queda como relação de oposição.

d) Trabalho: A narrativa continua descrevendo que o trabalho e o parto da mulher são uma consequência pelo pecado (Gn. 3, 16-19). O animal não trabalha pois ele encontra na natureza o que precisa para satisfazer suas necessidades. O ser humano come o pão com o suor de seu rosto, ou seja, a mediação infinita da satisfação de suas necessidades ocorre apenas pelo trabalho. Então, o ser humano precisa trabalhar e desenvolver-se, porque ele tem o conhecimento do bem e do mal, ou seja, isso é o essencial e a grandeza do ser humano.

e) Árvore da vida: Uma outra representação é de que no paraíso havia também a árvore da vida e que Deus quis expulsar Adão para que ele não se tornasse imortal, caso viesse a comer o fruto da árvore da vida (Gn. 3, 22-23). Há duas interpretações sobre essa representação: De um lado, o ser humano vivendo em harmonia consigo mesmo e com a natureza, assim como o animal que permanece nessa unidade; de outro, o desejo do ser humano viver eternamente, sendo esta última interpretação a que se refere a árvore da vida. Porém, Hegel afirma que isso é algo infantil, uma vez que o ser humano como vivente singular e sua vitalidade natural devem morrer. De um lado, representou-se o ser humano no paraíso e sem pecado como imortal, isto é, viveria eternamente; de outro, representou-se o ser humano como imortal se tivesse comido do fruto da árvore da vida, porém, sem o pecado não se poderia assumir a hipótese de que ele comeu do fruto da árvore da vida, porque isto estava proibido. Trata-se, segundo Hegel, de afirmar que o ser humano é imortal apenas pelo

conhecimento, porque apenas no pensamento ele é livre e tem a vida imortal; a alma animal está imersa na corporeidade, enquanto o espírito é totalidade em si mesmo.

Após a exposição das representações sobre a divisão da natureza humana a partir das narrativas da queda, Hegel explicita essa oposição entre o bem e o mal para apreender na consciência a sua infinitude, ou seja, tornar-se consciente dessa contradição e da dor dessa oposição. Essa forma de oposição é tematizada nas religiões, porém, de uma forma externa ao ser humano. Por exemplo, na religião persa a oposição entre o bem e o mal é posta na oposição entre luzes e trevas, isto é, trata-se de uma oposição abstrata que não existe dentro do ser humano. Então, não se trata de desobedecer a alguma lei ética ou religiosa em particular, mas, de tomar consciência da oposição entre o bem e o mal no ser humano enquanto determinado em seu conceito (HEGEL, 2018, pp 247-251)<sup>3</sup>.

### 1.3. Formas de oposição em relação a Deus e ao mundo

A oposição da consciência humana é, agora, tematizada em outras duas formas, em primeiro lugar, em relação a Deus o ser humano experimenta a contradição da angústia; depois, em relação ao mundo o ser humano está dividido no estado de infelicidade e miséria.

a) Oposição em relação Deus: Para alcançar a reconciliação divina universal é necessário incluir essa oposição e o ser humano precisa ter consciência de ser essa contradição e experimentar em si essa angústia infinita. A angústia é a oposição entre o que é o ser humano e o dever ser afirmativo. Em outras palavras, a angústia é a negatividade dentro do afirmativo, ou seja, o afirmativo em si mesmo se contradiz e se nega. Então, a angústia é um dos momentos do mal, pois, o mal isolado é uma abstração. Ou seja, o mal está em oposição ao bem dentro do próprio sujeito que se divide numa angústia infinita e, ao mesmo tempo, o sujeito tem consciência do bem

---

<sup>3</sup> Hegel entende a queda como necessária na tradição da doutrina da *felix culpa*, ou seja, uma feliz culpa, é uma oposição, pois, um acontecimento infeliz ou negativo pode trazer em si um final feliz ou positivo. O homem deve deixar o paraíso. A cisão e o desespero aumentam, incomensuravelmente, a necessidade da reconciliação. A suprema oposição entre finitude e infinitude é reconciliada através da encarnação de Deus.

como uma exigência infinita do bem. Essa oposição entre bem e mal constitui a angústia infinita do ser humano.

O mal e a angústia apenas são infinitos, quando Deus enquanto o bem é conhecido como uno, puro e espiritual. Apenas quando o bem é essa pura unidade e o sujeito conecta-se com a fé em Deus, então a negatividade pode avançar para a determinação do mal e a negação para a universalidade. A divisão torna-se, em um de seus momentos, a elevação da humanidade para a unidade em Deus. A angústia e a tomada de consciência são a condição para o aprofundamento do ser humano dentro de si mesmo enquanto momento negativo da divisão do mal. Ou seja, trata-se de um aprofundamento objetivo dentro do mal, um tipo afirmativo dentro da pura unidade de Deus. Aqui, então o ser humano não corresponde ao que é a verdade, pois, a verdade do bem permanece isolada dentro do ser humano. A falta de correspondência determina-se como não dever ser, enquanto uma tarefa infinita. Em outras palavras, o ser humano tem autoconsciência, porém, enquanto ser natural carece de consciência e de vontade como ocorre no estado de inocência. No entanto, como foi exposto, o ser humano não é inocente, mas uma relação em oposição. A falta de consciência e de vontade são o mal e a contradição permanece atuante, porque a deficiência em relação a essência do ser humano e a Deus são a angústia de saber do que não deve ser.

b) Oposição em relação ao mundo: O outro extremo da relação é o mundo e, aqui aparece a divisão como infelicidade (*Unglück*), porque o ser humano não está satisfeito no mundo. Enquanto ser natural o ser humano relaciona-se com os outros em situações contingentes. Porém, exige-se vida ética e liberdade e nisso sabe-se o que é o bem, porém, os seres humanos não encontram satisfação na existência, no mundo externo e o ser da humanidade é um estado de infelicidade. A infelicidade conduz o ser humano para dentro de si, pois o mundo não o preenche, então ele renuncia o mundo e procura felicidade e satisfação em estar em harmonia consigo mesmo.

O elemento da angústia, que busca a universalidade de uma pureza infinita do saber e querer empíricos, inalcançável ao ser humano, pode ser encontrado na forma da religião judaica. O outro aspecto da divisão, conduz o ser humano para dentro de si, fechado em sua interioridade formal, buscando evitar a infelicidade causada pelo

mundo, pode ser encontrada na forma da religião romana. Essas duas posições são unilaterais: a primeira caracteriza-se pelo sentimento de humilhação e, a segunda pelo fechamento abstrato em si mesmo na forma de um estoicismo ascético de autossatisfação; é uma prática de independência e rigidez de entrar dentro de si e fechar-se na interioridade em oposição ao mundo. Estas posições são abstratas e acentuam a oposição em sua unilateralidade. A primeira conduz a angústia da humilhação abstrata da não correspondência do sujeito ao universal e a divisão que coloca de um lado, o infinito e de outro, o finito separado um do outro, sendo que do lado do sujeito está o mal. A segunda posição caracteriza o sujeito satisfeito unilateralmente em si mesmo. O primeiro aspecto é apenas negativo e o segundo apenas positivo como satisfação separada do mundo e fuga da realidade através da inatividade. Estes dois momentos contêm dentro de si a necessidade da transição, pois, o conceito das religiões precedentes atingiu essa oposição em que está presente o espírito que mostra o caminho da reconciliação: "Quando chegou a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho" (Gálatas 4,4) (cf. HEGEL, 2018, pp. 251-254).

## **2. Superação da oposição na reconciliação**

A contradição que se alcançou conduz à ideia de reconciliação e seu aparecimento dá-se através de uma pessoa, que constitui a unidade do sujeito, pois este tem o poder infinito de unidade. A verdade é a negação da oposição, ou seja, a superação da divisão da angústia em dois momentos: O sujeito deve ter consciência que as oposições foram superadas e, depois, o sujeito poderá obter a paz e a reconciliação com essa superação. A oposição sempre é recolocada e superada permanentemente, pois, Deus enquanto espírito é vivente e consiste em diferenciar-se e pôr-se no outro e permanecer idêntico a si nesse outro, ou seja, em por sua identidade consigo mesmo nesse outro: essa é a verdade. A verdade é o lado substancial que o ser humano deve tomar consciência para a reconciliação. A oposição é o mal em sua naturalidade como inadequado com a universalidade de Deus, a Ideia infinita que é livre em si. O Filho é o outro do Pai, sendo a alteridade a

diferença como condição para ser Espírito; a alteridade é o que se põe e se supera permanentemente no amor do Espírito.

O mal tem sido determinado, abstratamente, como o meramente outro, o finito e negativo; e, depois, foi posto no outro lado como o bem, o positivo e o verdadeiro. Essa representação não é a verdadeira, pois, o negativo contém em si mesmo também o afirmativo que pode ser uma identidade com o outro lado; assim como, Deus não é meramente a verdade e a identidade abstrata, mas é a negação de pôr-se e diferenciar-se como determinação do Espírito. Essa necessidade chega assim à consciência. O ser em si/implícito, essa unidade autossubsistente de natureza divino-humana emerge à consciência na angústia infinita, apenas no ser em si, enquanto o substancial, de modo que aquela finitude, debilidade e alteridade não afete a unidade substancial das duas naturezas.

A consciência da Ideia absoluta que temos através do pensar especulativo filosófico, agora, é uma certeza do conteúdo da unidade da natureza divino-humana na forma de uma intuição interior e exterior, imediata e sensível que tem existência e aparece no mundo. Para que isso seja certo, Deus tem que aparecer encarnado no mundo (cf. HEGEL, 2018, p. 256). A unidade da natureza divino-humana aparece num ser humano singular particular. A unidade substancial de Deus e a humanidade é implícita, porém, aqui ela é uma certeza sensível imediata e exclusiva de uma pessoa. Essa aparição tem duas condições: Primeiro, a consciência pode alcançar este conteúdo, a unidade substancial que é sua reconciliação; depois, é a consciência da forma da determinação dessa singularidade exclusiva em uma pessoa. Na Igreja, Jesus foi chamado "Deus-Humano", que é a composição que contradiz a representação e o entendimento; porém, aí a unidade da natureza divino-humana foi levada à consciência; Deus na aparição sensível apenas pode tomar a figura do ser humano; na ordem sensível do mundo, apenas o ser humano é espiritual; portanto se o espiritual deve ter a forma sensível, isso deve ser a forma humana (cf. HEGEL, 2018, p. 258). Essa aparição humana de Deus deve ser considerada de duas formas: Em primeiro lugar, o aparecimento de Jesus histórico considerado conforme seu estado exterior, enquanto ser humano ordinário não religioso. Se consideramos Jesus como Sócrates permanecemos no nível de um mestre de humanidade, que viveu a virtude e tornou-se mártir da verdade, ou seja, seu aspecto humano e não religioso. Depois,

a consideração no espírito como divisão e angústia infinita consigo mesmo, em busca da verdade, essa é a abordagem religiosa <sup>4</sup>.

a) O momento do ser humano imediato considera as contingências externas e temporais. Jesus nasceu como todo o ser humano com suas necessidades naturais, apenas não conheceu as inclinações e os interesses particulares mundanos, mas manteve a busca da verdade e a consciência de humanidade. O seu ensinamento constitui-se de modo diferente da doutrina posterior da igreja e da formação da comunidade e as mediações do Reino de Deus. Trata-se da consciência da reconciliação como uma nova consciência do ser humano e uma nova religião como substância do existir exterior: isso é o Reino de Deus efetivo que expressa a reconciliação com Deus e com os seres humanos. O Reino de Deus e a nova religião negam o mundo presente, ou seja, não coincidem com o estado do mundo atual e exigem uma elevação infinita da vontade imediata ética familiar; assim superam-se os vínculos da comunidade parental para inserir-se na comunidade do espírito do Reino de Deus. O ponto focal do ensinamento de Jesus é o amor que já estava presente no 1º Testamento<sup>5</sup>. Jesus não fala apenas como um mestre, mas como um profeta. Trata-se da unidade real de sua vontade com a vontade divina, ou seja, é o Filho da Humanidade em que Deus subsiste fala e age, que aparece em forma de revelação externa trabalhando no ser humano. Portanto, a presença divina é essencialmente idêntica com o ser humano. Jesus torna-se o mártir da verdade para implementar o Reino de Deus, enquanto contradição com a Religião e o Estado existentes, que constitui o aparecimento e a consideração de sua ação e dimensão humana.

b) A consideração religiosa explicita a transição do ético ao divino, isto é, a morte de Jesus e a transição para a presença espiritual. Trata-se, agora, de mostrar o momento religioso como divino. Os amigos e seguidores de Jesus queriam um

---

<sup>4</sup> A cisão aumenta cada vez mais e, somente assim pode ocorrer a transformação da cisão em reconciliação. Sob o aspecto lógico isso é o conteúdo da teoria da negação da negação que tem um resultado positivo. Essa teoria é uma racionalização do mito da lança que atinge a ferida e também a cura (HEGEL, 1995a, § 24, Adendo 3).

<sup>5</sup> Como veremos mais tarde na transição para o espírito da comunidade, ideias cruciais se perdem na interpretação Hegeliana de Jesus. Entre elas está o conceito de amor. No Hegel tardio, o conceito de amor, que está no centro de seu escrito juvenil *Das Leben Jesu (A vida de Jesus, 1775)*, é deslocado e substituído pelo conceito de espírito.

mundo novo, enquanto esperança da implantação do Reino. Porém, a paixão e morte de Jesus transformou a relação imediata em transição para a esfera religiosa enquanto tal. Não se trata apenas de uma doutrina moral e de consciência ética, mas uma relação infinita com Deus.

A determinação fundamental do Reino de Deus é a presença de Deus; e a condição para pertencer ao Reino, não é apenas o amor aos outros, mas igualmente ter consciência de que Deus é amor. O Reino de Deus está presente, de um lado, no sentimento do sujeito e, de outro a presença é o diferenciar-se como certeza objetiva na aparição sensível do Reino. Nesse conteúdo subsiste o aspecto religioso e, então começa a formação da comunidade. Esse conteúdo ocorre pela efusão do Espírito Santo, ou seja, o próprio Espírito é quem revela o conteúdo. A relação com um simples ser humano transforma-se numa relação transformada pelo Espírito, de modo que se descobre a natureza de Deus, assim, essa verdade obtém a certeza imediata na sua forma de aparecimento.

Nessa experiência, Jesus tinha sido considerado como mestre, amigo e mártir da verdade, agora, assume uma outra realidade: a morte de Jesus é, de um lado, a morte do ser humano, assassinado violentamente; de outro, a morte em sentido espiritual se converte na salvação e centro da reconciliação. Essa nova realidade torna-se explícita apenas após a morte de Jesus pela mediação intersubjetiva do Espírito na comunidade. A morte é a negação e a mediação para a compreensão espiritual da pequena comunidade que alcança a certeza: Deus apareceu como ser humano (HEGEL, 2018, p. 266).

A humanidade é assumida em Deus em toda a sua debilidade e fragilidade em sua morte natural. Hegel refere-se ao hino luterano que diz: "Deus mesmo morreu" (HEGEL, 2018, p. 266, ver nota 76). Isso expressa a consciência que o humano, o finito, o frágil, o débil e o negativo são momentos mesmos do divino que estão em Deus. Assim que a finitude, o negativo e a alteridade não existem fora de Deus e de modo que, enquanto alteridade, não impedem a unidade com Deus. A alteridade e o negativo são conhecidos como momentos da natureza divina e nisso está contida a ideia suprema do espírito. Desse modo o exterior e o negativo convertem-se no interior, ou seja, a morte significa que o humano e o negativo foram eliminados e elevados ao divino: "A morte é esta negatividade, o ápice supremo daquilo que o ser



humano foi exposto enquanto existir natural: Deus mesmo está envolvido nisso" (HEGEL, 2018, p. 266)<sup>6</sup>.

A verdade que os seres humanos alcançaram por meio dessa história, ou seja, a tomada de consciência dessa história consiste que a Ideia de Deus é certa para eles; que a humanidade atingiu a certeza da unidade com Deus, que o humano é a presença imediata de Deus. A exposição desse processo em que Deus morreu, ou seja, o humano foi negado e, ao mesmo tempo, retornou a si mesmo enquanto Espírito. Trata-se da consciência da comunidade que faz a transição do mero ser humano Jesus para o Deus humano, a intuição, a consciência e a certeza da unificação, da unidade da natureza divino-humana; essa consciência é o começo da comunidade como constitutivo da verdade que funda a comunidade. "A explicação da reconciliação consiste em que Deus está reconciliado com o mundo, ou melhor, em que Deus mostrou-se como devendo reconciliar-se com o mundo, de modo que o humano não lhes é estranho, senão que esta alteridade, diferenciação e finitude é um momento nele mesmo, porém, um momento que desaparece" (HEGEL, 2018, p. 266).

Essa é a história da aparição de Deus para a comunidade que assim alcança a certeza dessa verdade. É a partir dessa verdade que a comunidade formou a consciência que Deus é uno e trino, ou seja, a reconciliação em Cristo não possui nenhum sentido se Deus não é conhecido como uno e trino: "Ele existe como outro, como o que se diferencia, de modo que este outro é Deus mesmo, que tem implicitamente a natureza divino-humana nele, que a superação desta diferença e alteridade e o retorno do amor, é o Espírito" (HEGEL, 2018, p. 267), que agora está presente na comunidade (cf. para esta parte HEGEL, 2018, pp. 254-267).

---

<sup>6</sup> Somente porque a morte de Jesus Cristo é a "*própria negação em Deus*" (TW 17, p. 291), esta morte é ao mesmo tempo a morte da morte, a inversão [*Umkehrung*] (idem.), a ressurreição do Deus-Homem para uma nova vida. "Mas a morte de Cristo é a morte desta morte mesma, a negação da negação" (TW 17, 292). Aqui temos a prova da figura da negação da negação na narrativa cristã da morte de Jesus Cristo. O conceito de negação da negação é tornado verdadeiro pela fé cristã.

### 3. A reconciliação intersubjetiva na comunidade

O terceiro elemento é a origem imediata da comunidade com a efusão do Espírito Santo (Atos 2). O espírito compreende, espiritualmente, a história que transcorre no fenomênico e nela conhece a Idea de Deus como sua vida e seu movimento. A comunidade é formada pelos sujeitos singulares empíricos que estão no espírito de Deus, porém, os sujeitos se opõem ao conteúdo da história e da verdade da comunidade. De um lado, a fé nessa história, na reconciliação é um conhecimento imediato, um ato de fé; de outro, a natureza do espírito é um processo considerado como ideia universal em que o sujeito se torna cidadão do Reino de Deus. O sujeito humano singular, no caso Jesus, já realizou a reconciliação. A exposição da história divina é uma exposição objetiva para os outros sujeitos da comunidade, que agora recorrem a essa história e se inserem no processo de reconciliação como verdade realizada na história fenomênica. Esse é o pressuposto no qual a comunidade crê<sup>7</sup>.

#### 3.1. Nascer da comunidade

O nascimento da fé dá-se, inicialmente, pela experiência sensível do fenômeno humano do Filho de Deus e, depois, a tomada de consciência espiritual de tal fato como um conteúdo espiritual que transforma o conteúdo imediato em uma determinação espiritual. A verificação é espiritual não na forma sensível e imediata, ou seja, a verdade não está no imediato sensível e finito, mas na negação deste dado para ser elevado à sua infinitude.

---

<sup>7</sup> De acordo com Hegel, Deus é, essencialmente, espírito na medida em que ele está em sua comunidade. Deus é espírito para o espírito. O espírito tem em geral a estrutura do espírito para o espírito. Portanto, Hegel se aproxima mais do conceito de intersubjetividade na *Filosofia da Religião*. Hegel deixa claro a importância da intersubjetividade para a religião acima de tudo na *Fenomenologia do Espírito*. Aqui, Hegel faz a transição para o espírito absoluto e a religião a partir da dialética do mal e do perdão (cf. *Fenomenologia do Espírito* TW 3, VI. O Espírito. C. c Consciência. A bela alma, o mal e seu perdão). Na *Filosofia da Religião* e na *Fenomenologia* Hegel concebe, intersubjetivamente, a comunidade e a dialética do mal e o perdão, porém, quando ele explicita a teoria de Deus na Trindade (Deus-Pai, Filho e Espírito Santo) de modo triádico, não o explicita na forma da intersubjetividade, ao invés ele concebe o absoluto como subjetividade absoluta. Isso tem a consequência, que a intersubjetividade se perde na teoria sobre Deus de Hegel (HÖSLE, 2021, pp, 219-225).

O fenômeno de Jesus histórico e suas aparições depois de sua morte são o modo sensível de apreensão do fato, ou seja, é o dado histórico, finito e exterior. Porém, a compreensão a partir do Espírito apreende que a “comunidade é o Espírito existente, o Espírito em sua existência, Deus existindo como comunidade” (HEGEL, 2018, p. 268).

O processo de explicitação começa com a Ideia universal simples para si (Pai), depois, é a Ideia aparecendo no particular (Filho), que é conhecida como a identidade do divino-humano; enfim, a consciência que conhece Deus como Espírito existente e realizando-se na comunidade. Esta verdade é conhecida pela mediação da comunidade e o sujeito insere-se nela como cidadão do Reino de Deus, tornando-se filho de Deus e já reconciliado na Ideia divina. Essa unidade consciente do sujeito faz com que ele esteja pleno do Espírito. Esse fato do sujeito estar pleno do Espírito divino dá-se pela mediação da fé, ou seja, a fé e a verdade, a pressuposição que a reconciliação está realizada nele como unidade pela mediação da fé. Este é o conceito da comunidade, a Ideia que é o processo do sujeito assumido no Espírito de Deus que mora nele. Essa autoconsciência pura é a consciência da verdade que conhece e quer a verdade do Espírito divino dentro dele (cf. HEGEL, 2018, pp. 268-270)<sup>8</sup>.

### 3.2. Realização da comunidade

Esse conceito de comunidade realiza-se na Igreja como uma organização em que os sujeitos alcançam a verdade pela mediação do Espírito Santo enquanto são uma expressão ativa do próprio Espírito. Esta verdade encontra-se na Igreja como dada através da doutrina da fé que foi herdada do começo da comunidade. Essa doutrina é conhecida e reconhecida como reconciliação de modo intersubjetivo na comunidade através do ensinamento da Igreja. Os novos membros da comunidade

---

<sup>8</sup> Em Hegel, a cristologia é absorvida pela pneumatologia e elevada a um nível superior. O Jesus histórico desempenha apenas um papel limitado na *Filosofia da Religião* de Hegel porque ele considera a interpretação meramente moral da religião à maneira de Kant e Fichte como deficiente. O que conta para Hegel é a interpretação espiritual da Bíblia, não a literal. Portanto, os milagres de Jesus não têm nenhum papel para Hegel. As histórias da Bíblia falam uma verdade geral sobre o espírito humano. Assim, Jesus Cristo tem uma importância de ter sido historicamente real como um ideal moral e nele de importância histórica para toda a humanidade (HÖSLE, 2021, pp. 164-177).

pressupõem essa verdade e entram na comunidade através do sacramento do batismo. Os membros da Igreja em comunhão sabem que o mal foi vencido e Deus já reconciliou tudo em si e para si. A pessoa relaciona-se com essa doutrina, inicialmente, de modo exterior e pressuposto como dado pela autoridade, porém, aos poucos vai se tornando algo reconhecido e válido para si.

Os participantes da comunidade apreendem a verdade de modo subjetivo como conteúdo interior e, o que existe como interior neles é levado à consciência como algo objetivo através da educação, da formação e da prática do bem, embora a possibilidade do mal sempre está posta. Porém, o mal emerge no ser humano enquanto ele faz o mal que está presente de modo implicitamente nulo, sobre o qual o espírito tem poder como algo que foi superado. Pelo arrependimento e a penitência o mal é superado, ou seja, o mal é sabido como algo superado em si e para si. Cabe a Igreja educar para que este hábito seja idêntico em sua consciência e sua vontade, como algo objetivo em seu espírito. Não se trata de um dever a ser superado como na filosofia kantiana em que o mal permanece oposto ao bem como um progresso ao infinito, mas a reconciliação já foi efetivada como superação do mal.

A permanência da comunidade completa-se pela comunhão na presença de Deus, como unidade ou união mística pelo sentimento da presença imediata do divino na intersubjetividade. A unidade é um movimento de negação do diferente. Essa unidade começa com a hóstia que pode ter três tipos de representações: o primeiro é a visão católica que afirma a presença de Deus na hóstia pela consagração como algo sensível e externo; depois, a visão luterana que entende o movimento como algo externo na hóstia, que pela comunhão da hóstia a presença externa de Deus torna-se interna pela fé, isto é, Deus está presente apenas no espírito e na fé. Aqui não há transubstanciação porque o exterior é superado pela presença de Deus totalmente espiritual, ou seja, a consagração encontra-se na fé do sujeito; a última representação consiste em que Deus está presente apenas na memória e não temos a presença subjetiva imediata, mas o sujeito apropria-se da doutrina e da verdade e, assim subsiste na comunidade e mantém a comunhão na presença de Deus (cf. HEGEL, 2018, pp. 270-274).

### **3.3. Realização do espiritual pela efetividade universal**

O terceiro aspecto da Ideia é a realização do espiritual da comunidade na efetividade universal que implica, ao mesmo tempo, a transformação da comunidade. Na religião o coração está reconciliado como reconciliação espiritual. Trata-se do puro coração que goza da presença de Deus e nele experimenta o gozo da reconciliação. Porém, essa reconciliação é abstrata e, ao mesmo tempo, tem frente a si o mundo. O sujeito experimenta essa reconciliação e o gozo religioso no coração como espiritualidade universal. O sujeito constitui-se como um aspecto dessa presença espiritual universal, de acordo com o qual está, ao mesmo tempo, presente o mundo nele, e então o Reino de Deus, a comunidade, tem uma relação para com o mundo. Para que a reconciliação seja real, é requerido que os sujeitos conheçam e produzam esse desenvolvimento em sua totalidade. Os princípios para esse mundo encontram-se naquela realidade espiritual da comunidade, isto é, o espiritual é o princípio e a verdade para o mundo.

O espiritual é a verdade do mundo enquanto o sujeito como um objeto da graça divina está reconciliado com Deus já tendo um valor infinito em virtude de sua determinação efetiva na comunidade; a partir dessa determinação o sujeito é conhecido como eternidade do espírito, ou seja, o sujeito infinito é destinado a infinitude de sua liberdade, e a libertação reside no fato de que a pessoa livre se relaciona com o mundo como subjetividade reconciliada. A liberdade realiza-se como racionalidade que se opõe a tudo que é escravidão. Então, a liberdade do sujeito é a racionalidade obtida pela religião e essa racionalidade realiza-se como reconciliação no mundo. Há três formas de reconciliação com o mundo.

a) Reconciliação imediata: A comunidade conserva em si o espiritual de estar reconciliada com Deus, porém, mantém-se separada do mundo; ela considera o mundo como algo que a arrasta para as tendências naturais das paixões, da vida social, da arte e da ciência; porém, o espírito consiste em desenvolver-se e diferenciar-se dentro do mundo.

b) Reconciliação exterior entre o mundo e a religião: Essa relação exterior acaba sendo uma dominação do religioso sobre o mundo, ou seja, a Igreja que se considera reconciliada quer dominar o mundo que não está reconciliado. A Igreja

une-se com esse mundo e acaba incorporando nela o mundano não reconciliado e, ela acaba ficando carente de espírito e a corrupção penetra nela como contradição do espiritual nela mesma.

c) Reconciliação como superação da contradição na eticidade: O princípio da liberdade penetrou o mundo e está de acordo com o conceito, a razão e a verdade; essa liberdade tornou-se concreta como vontade racional nas instituições e organizações da vida ético-divina e não sagrada, isto é, sagrado entendido como oposto à vida ética. Hegel dá-nos o exemplo da vida religiosa que através dos votos de pobreza, castidade e obediência opõe-se às organizações da sociedade civil, ou seja, à vida ética. Ao contrário, a vida ética existe e realiza a reconciliação da religião com o mundo na realidade efetiva.

No que diz respeito à segunda forma de reconciliação, a consciência religiosa opera no seu interior de modo abstrato, uma universalidade do pensar vazio que se opõe ao concreto e ao exterior. De fato, a liberdade da razão foi adquirida na religião que se sabe como espírito. Porém, nessa liberdade, agora temos o fato da Ilustração que se volta contra a exterioridade carente de espírito, contra a escravidão, porque é contra o conceito de reconciliação e liberdade do pensamento. Trata-se de uma atividade negativa e formal que tem sua figura concreta na Ilustração ou Iluminismo.

Essa figura aparece como uma universalidade abstrata que se volta contra o exterior e contra a Ideia de Deus como concreta. Trata-se de um pensar abstrato característico do entendimento, sem diferenças, ou seja, apenas formado de identidades abstratas. Então, quando se apreende Deus como abstrato afirma-se simplesmente: "Não se pode conhecer a Deus". Conhecer a Deus implica conhecer suas determinações, porém, essa pura abstração e formalismo compreende a liberdade e a religião apenas abstratamente.

Outro modo pela qual a determinação entra na universalidade abstrata é através dos impulsos e inclinações naturais do sujeito. Afirma-se que o ser humano é bom por natureza e mantém-se essa pura abstração. Trata-se de uma liberdade contingente e parcial de um mover-se intimista que pode ser uma piedosa hipocrisia, a qual Hegel denomina de pietismo. Esse comportamento autorreferencial nega toda verdade objetiva (dogmas e conteúdos da religião), fechando-se num subjetivismo sentimentalista sem conteúdo objetivo.

Os dois extremos opostos desse perfeccionismo da comunidade como universalidade abstrata pode ser verificada, em primeiro lugar, na cultura formal da Ilustração ou Iluminismo do entendimento moderno em que a liberdade absoluta acaba reduzindo-se a uma escravidão do espírito; e, depois, no subjetivismo abstrato sem conteúdo do pietismo (cf. HEGEL, 2018, pp. 274-280).

Quanto à terceira forma de reconciliação é a relação da subjetividade com o conteúdo objetivo desenvolvido desde o em e para si, trata-se da filosofia. Aqui a justificação dá-se pelo conceito não abstrato, mas concreto que se desenvolve em sua totalidade até a Ideia. Esse modo de conhecer a verdade constitui-se numa justificação da religião cristã, pois explicita o conteúdo e a sua forma de apreensão verdadeira: "Através da filosofia a religião recebe sua justificação a partir da consciência pensante" (HEGEL, 2018, p. 279). Assim, a reconciliação explícita em sua forma especulativa o conteúdo da religião: "Esta reconciliação é a filosofia. Nessa medida a filosofia é teologia. Ela expõe a reconciliação de Deus consigo mesmo e com a natureza, de maneira que a natureza, a alteridade, é em si divina e que o espírito finito de uma parte consiste em elevar-se à reconciliação e, por outra, alcança esta reconciliação e a produz na história mundial. Esta reconciliação é a paz de Deus, que não supera toda razão, mas é a paz que através da razão é, primeiro, conhecida e pensada e, é reconhecida como o que é verdadeiro" (HEGEL, 2018, p. 279).

Hegel torna assim explícito que sua filosofia é teologia filosófica. A sequência do sistema de Hegel é Lógica, Natureza e Espírito, conforme é tematizada pela Trindade cristã assim como é desenvolvida por Agostinho. A lógica culmina com a ideia absoluta triádica. A lógica é "a apresentação de Deus [...] em sua essência eterna antes da criação da natureza e de um espírito finito" (HEGEL, 2016, p. 52). A esfera da lógica se exterioriza na natureza, da qual o espírito se desenvolve, que retorna à sua origem na ideia divina sob a figura do espírito absoluto.

A reconciliação de Deus consigo mesmo na lógica é a base da natureza pelo fato que a ideia divina sai de si mesma, sendo ela (a natureza) mesma divina. A reconciliação de Deus com a natureza e o mundo se reflete finalmente no fato de que o espírito finito se eleva para a reconciliação com Deus e realiza essa reconciliação na história mundial. A filosofia de Hegel está em tudo e em geral no terreno da religião cristã. Seu objetivo é justificar a existência da religião cristã em sua necessidade e

racionalidade. A filosofia de Hegel é uma crítica à religião somente na forma; conforme o conteúdo ela tem "somente este e nenhum outro conteúdo" (TW 17, 341) do que a religião.

A *Filosofia da Religião* de Hegel está situada dentro da filosofia do espírito, que tematiza o espírito humano através e como um todo, e assim também interpreta a religião como um fenômeno humano que está ligado a outras esferas da cultura humana, em particular às esferas do espírito objetivo, que inclui a economia e a política como subsistemas. A tese de Hegel é que com o cristianismo, uma revolução espiritual-moral ocorreu na história, que, com o pensamento do direito e da liberdade, lançou as bases para a sociedade e o Estado na modernidade. O desenvolvimento do cristianismo leva, por um lado, ao estado constitucional moderno e, por outro lado, a uma filosofia que traz o cristianismo ao conceito. A compreensão racional da religião já começa com a tradição dogmática da Igreja, que é superior ao Evangelho imediato, e culmina, de acordo com Hegel, em sua própria filosofia.

#### 4. Questionamentos e críticas à *Filosofia da Religião* de Hegel

Oferecemos, agora, algumas reflexões críticas sobre a *Filosofia da Religião* de Hegel, que apontam, ao mesmo tempo, para além de Hegel.

##### 4.1 Morte de Jesus: Superação do mal e reconciliação

A morte de Jesus Cristo é a finitude levada ao extremo e, com isso, a mais profunda exteriorização de Deus e, ao mesmo tempo, a negação do finito, ou seja, com o fim do finito, a morte é a "suprassunção da finitude natural" (HEGEL, 1986, p. 293). A morte de Jesus Cristo mostra o finito na sua finitude, isto é, a verdade sobre o finito, enquanto negação do negativo que está revelado na sua negatividade. Se considerarmos apenas a morte "natural", enquanto todo ser humano e todo animal morrem, a morte permaneceria em nível da inverdade do finito. Então, a morte de Jesus Cristo não alcançaria a reconciliação de Deus e do ser humano, isso seria a morte de Deus. Esse pensamento é para Hegel o mais temeroso: "Deus morreu, Deus está morto - este é o pensamento mais terrível, que tudo o que é eterno, tudo o que é



verdadeiro não é, a *própria negação está em Deus*" (TW 17, 291). Na *Fenomenologia do Espírito* Hegel diz: "É a dolorosa sensação da consciência infeliz que o próprio Deus morreu" (HEGEL, 2014, p. 572).

Para Hegel, a morte do Filho de Deus na cruz é o mistério do cristianismo e da efetividade como um todo. Somente como morte de Deus, segundo Hegel, a morte de Jesus recebe uma onipotência que, em sua opinião, só pode transformar, completamente, o negativo no positivo. Na ressurreição está realizada a transformação da negação do negativo para o positivo da vida eterna superior e transfigurada. A ressurreição de Jesus Cristo é possível porque sua morte foi um momento da vida divina.

No conceito da negação da negação da qual resulta o positivo, a filosofia racionaliza o que a fé tem perante ela: A fé representa a vida de Jesus Cristo, o Deus-Humano na terra, como "colocando-se em juízo e entrando primeiro agonizante na dor da negatividade" (HEGEL, 1995b, § 569). A fé sabe: "Esta morte é, portanto, sua formação como espírito" (HEGEL, 2014, p. 566). Hegel reúne Páscoa e Pentecostes, a ressurreição e a efusão do Espírito Santo, através do qual, de acordo com seu ensinamento, a comunidade apenas poderia ser formada.

Na esfera da finitude do mundo, a reconciliação dos seres humanos falha porque eles se separaram da universalidade divina ao se tornarem autossubsistentes no mal. Agora, porém, aquilo que realmente reconcilia é exatamente essa universalidade divina, a onipotência e onipresença de Deus na morte de Jesus Cristo. A reconciliação que é confiada aos seres humanos singulares pressupõe a reconciliação que o próprio Deus realizou. A reconciliação subjetiva dá-se no culto. A condição de possibilidade do culto está na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Isso é o evento cristológico no qual Deus se mostra como reconciliado.

Voltemos novamente à morte de Jesus Cristo: a morte de Jesus Cristo é, em todos os aspectos, a condição de possibilidade da reconciliação. A morte de Cristo é entendida por Hegel como a morte interior. A morte corporal é, ao mesmo tempo, a morte interior, a morte da vontade própria. A morte de Jesus Cristo é entendida como auto-exteriorização da vontade própria (cf. HEGEL, 1995b, § 570). O culto imita essa morte interior de Cristo. Hegel e Paulo veem a realização essencial do culto na morte dos seres humanos com Cristo, na qual a morte interior de Cristo é imitada. A

realização do culto, portanto, consiste no sacrifício da particularidade egoísta oferecida na morte. A autossustentação do ser humano no mal é assim apagada, mas não sua autossustentação como criatura. O ser humano, como criatura de Deus, sabe que está fundado no fundamento divino. Isso significa que a reconciliação entre os seres humanos está se tornando cada vez mais comum<sup>9</sup>.

Resumo: Na repetição da morte de Cristo, a reconciliação dos seres humanos no mundo é realizada. Hegel faz o bom destino da humanidade depender da verdade da narrativa do cristianismo. Portanto, a lei ontológica da negação da negação da qual resulta o positivo, que é elaborada pela filosofia, também apenas se revela verdadeira na narrativa cristã da dialética da cisão e da reconciliação.

#### 4.2. Lógica da *Filosofia da Religião*

A negação da negação como princípio lógico-ontológico difere do conceito de negação determinada, que é um princípio epistemológico em Hegel (HEGEL, 2016, p. 57). Esse princípio afirma que a negação de algo determinado não é nada puro ou nada vazio, mas é ele mesmo algo determinado. A negação de algo determinado está determinado pelo conteúdo daquilo que ele nega, isto é, o sentido positivo da negação determinada. Aí reside também o fato de que o resultado, a nova categoria ou a nova forma da consciência, também contém dentro de si o que a anterior tem em si mesma de verdade. A negação determinada é, ao mesmo tempo, a eliminação e a preservação, o que significa a supressão. A progressão na *Ciência da Lógica*, de uma categoria para outra, e a progressão na *Fenomenologia do Espírito*, de uma forma da consciência para outra, baseiam-se no princípio epistemológico da negação determinada.

O princípio lógico-ontológico da negação da negação, afirma, porém, que apenas a completa negação de si mesmo, transforma-se no positivo. A negação deve ser levada ao extremo para que possa acontecer a sua transformação pela negação da negação da qual resulta o positivo. Essa é uma pressuposição do conceito da

---

<sup>9</sup> Michael Theunissen interpreta a morte de Jesus Cristo como estando no centro do pensar hegeliano. A realização secular da reconciliação que ocorre no culto é apenas a repetição da morte de Cristo (cf. THEUNISSEN, 1970, pp. 280-290).

negação da negação que não é necessária para o princípio epistêmico da negação determinada.

A lógica hegeliana da *Filosofia da Religião* explicita duas dimensões diferentes: (i) De um lado, o princípio ontológico "da negação da negação tem um resultado positivo", a partir da racionalização do mito de Telephos de *trosas iasetai*: a lança que atinge a ferida também a cura. (ii) De outro, o princípio epistemológico da lógica da negação determinada não é mesmo princípio ontológico da negação da negação. Ou seja, a negação do negativo por si mesmo, do qual o positivo deve emergir, refere-se à dupla valência destrutiva e produtiva do negativo. O negativo é tanto a cisão como a cura da cisão.

A dupla valência do negativo em Hegel apenas pode ser entendida a partir de sua *Filosofia da Religião*. A negação do negativo racionaliza o esquema da queda e da redenção, da morte e da ressurreição. O negativo como momento da vida é introduzido por Hegel com base na vida divina, ou seja, a morte de Jesus é a morte do Deus-Humano, assim a morte de Deus adquire, ao mesmo tempo, o poder de vencer a morte.

O Filho de Deus e sua ressurreição é, ao mesmo tempo, a morte da morte, a negação da finitude, que é o infinito ou o absoluto. Como o finito é a negação do absoluto e o absoluto é a negação do finito, o finito e o absoluto têm a mesma estrutura da negação da negação. Com isso, Hegel estabelece a unidade da natureza divina e humana.

Que o negativo se transforma no positivo quando levado ao extremo de sua negatividade é uma crença esperançosa, porém, isso não pode ser capturado pelo pensar racional, pois é uma racionalização de um mito.

#### **4.3. A "dubiedade" da filosofia da religião de Hegel**

A dubiedade da filosofia da religião de Hegel consiste no fato de que Hegel inverte a teologia progressiva do evento Jesus através de sua vida, morte e ressurreição, no reino de Deus que já apareceu na terra, mas ainda não foi concluído. Ou seja, a realização do reino de Deus na terra continua como uma missão a ser realizada no mundo através da prática religiosa pelos crentes, e, assim, o reino de

Deus já é uma antecipação do que virá no futuro, pois, já está presente na realidade social atual.

Essa dubiedade da filosofia da religião de Hegel contribuiu para a ruptura entre Hegel de um lado e Marx e Kierkegaard de outro, e assim para a ruptura entre filosofia e cristianismo<sup>10</sup>. Esta ruptura se reflete também na ruptura entre Marx e Kierkegaard, entre a realidade social objetiva e a interioridade religiosa sem objeto. Desde então, a relação tensa, afirmativa e crítica da modernidade filosófica com a religião tem sido formativa até os dias atuais.

Qual é a causa da ruptura de um lado de Marx e de outro de Kierkegaard com a tradição hegeliana: é a ambiguidade da cristologia de Hegel, que vacila entre uma teologia progressiva e uma teologia que justifica as circunstâncias existentes. A partir disso, Marx e Kierkegaard concluíram que a cristologia de Hegel deve ser negada. Marx diz com Feuerbach: devemos criticar a própria religião cristã. Ele coloca o espírito objetivo acima do absoluto: objetivismo social. Kierkegaard diz: Devemos entender a religião cristã mais seriamente do que Hegel. Não devemos traí-la entendendo-a como uma justificativa das condições existentes: interioridade e subjetivismo do espírito absoluto.

Desde Hegel, a modernidade separa o espírito objetivo do espírito absoluto, as relações sociais da subjetividade dos indivíduos. A religião agora tem apenas um significado subjetivo. Na verdade, isso já foi dado com a separação do Estado moderno da religião, que banuiu a religião para a esfera do indivíduo particular ou pessoa privada<sup>11</sup>. A religião agora vive apenas na esfera da interioridade das pessoas. Essa separação do espírito objetivo e absoluto tem, filosoficamente, sua justificação na projeção de Hegel do espírito absoluto para o espírito objetivo. Essa foi a queda filosófica de Hegel na sua *Filosofia da Religião*<sup>12</sup>.

Em seu livro *Die Menschwerdung Gottes (A Encarnação de Deus, 1970)*, Hans Küng explica o que o Vaticano II diz sobre a justiça no mundo. A justiça pode ser feita apenas pelo ser humano? Somente uma fé que se prova na prática humana pode ser

---

<sup>10</sup> Cf. LÖWITZ, 1995.

<sup>11</sup> "Então, dai pois a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus." (Mateus, 22:21) Esta relação é expressa pela fórmula "cives idem et christianus".

<sup>12</sup> Theunissen fala de uma "destruição da abordagem cristológica" por Hegel, que se dá através da projeção do espírito absoluto no espírito objetivo (cf. THEUNISSEN, 1970, pp. 439-447).

significativa. A cristologia, corretamente entendida, deve servir para realizar a justiça na terra. Hans Küng persegue a abordagem socialmente crítica da teologia reformista. Nisso, a teologia deve aprender com Hegel, que pensou na encarnação de Deus imanente no mundo. A vida, o sofrimento, a morte e a ressurreição do Deus-Humano Jesus Cristo estão aí para as pessoas. Mas continua sendo uma teologia da reforma que não avança para a teologia da revolução no sentido na teologia da esperança de Jürgen Moltmann<sup>13</sup>. Ela continua sendo uma reforma no espaço interno da igreja. A revolução cristã deste mundo não se realiza. A caridade cristã continua a ser propriedade privada dos fiéis. Küng defende uma teologia da reforma, não da revolução, assim, reproduz com Hegel uma proposta da reforma interna da igreja<sup>14</sup>.

Qualquer que seja o Absoluto em Hegel, ele não é um objeto *entre* outros, mas o fundamento unificador do todo. O saber absoluto é, precisamente, o saber do Absoluto porque ele se desprende de todas as referências de objetos específicos, ou seja, ele não está mais vinculado a nenhum objeto. Então, com isso ele se volta para o Absoluto como o fundamento unificador do todo, o princípio da unidade da realidade do mundo.

Na religião, o Absoluto tem a forma da objetividade representada (*vorgestellte Gegenständlichkeit*) de Deus. Essa forma da representação é transformada no saber absoluto, pois, ela recebe a forma do conceito. O saber absoluto é o saber na forma do conceito ou o saber-se próprio do conceito. Apenas com o saber na forma do conceito é que a forma da objetividade está penetrada completamente pelas estruturas do pensar e assim está suprasumida. Deste modo o saber absoluto é a unidade do conceito e da objetividade, da subjetividade e da objetividade.

#### 4.4. Religião e revolução

Apresentamos, brevemente, aproximações entre religião e revolução, segundo três aspectos que apontam para além de uma teologia reformista da prosperidade.

1. O que são revoluções hoje em dia e quais são as mediações da religião no mundo para efetivar as estruturas do Reino de Deus? De um ponto de vista cristão,

---

<sup>13</sup> Cf. MOLTSMANN, 1964.

<sup>14</sup> Cf. KÜNG, 1970.

pode-se dizer que a mensagem de Jesus Cristo deve ser levada ao mundo para que o mundo se torne melhor e mais justo. Isso significa que a perspectiva interna da igreja, segundo a teologia da reforma precisa ser superada. Do ponto de vista marxista, as revoluções significam mudanças sócio-políticas fundamentais, uma vez que os problemas estruturais, tais como, a desigualdade econômica em escala internacional e a crise ecológica continuam atuais e destruidores do planeta e da humanidade. O cristianismo tem contribuído para a solução de problemas sociais desde o início, porém, o seu engajamento não se reduz apenas a transformação das condições sociais. O revolucionário e fascinante na ética cristã é que ela transcende a ideia de justiça da lógica de troca do mercado enquanto uma teologia da prosperidade para uma teologia da gratuidade.

2. De acordo com Hegel, uma filosofia sem absolutos é como uma religião sem Deus. Por exemplo, Ronald Dworkin em sua obra *Religion without God* (2013)<sup>15</sup>, transforma a ideia da religião de tal forma que elimina Deus, ou seja, a ideia do absoluto. Dworkin assume a posição de ateu religioso, como Albert Einstein, e defende a religião sem um Deus pessoal. Essa é, também, a posição já defendida por Spinoza e por Tillich.

Há três críticas ao Hegel tardio por parte da teologia e da filosofia pós-hegeliana:

(a) O deslocamento do conceito de amor para o conceito de espírito.

(b) A ênfase na divindade do espírito humano, que fragiliza a experiência humana do pecado e do sofrimento (Kierkegaard).

(c) A interiorização da escatologia como dom de Deus e a redução da cristologia em pneumatologia. A análise dessas três posições mereceria maiores explicitações, porém, isto vai além do escopo deste trabalho<sup>16</sup>.

3. Marx e a contradição da essência humana: Tanto Hegel como Marx concebem o ser humano como uma essência espiritual-natural. Hegel dá prioridade

---

<sup>15</sup> Cf. DWORKIN, 2013; DWORKIN, 2014.

<sup>16</sup> Sobre esses três pontos de crítica, cf. HÖSLE, 2021, pp. 3-27. Habermas elabora uma crítica a Hegel semelhante a de Höhle, pela helenização do cristianismo e por conformar Deus ao espírito platônico. Assim, Hegel dissocia o espírito absoluto do espírito objetivo (a história). Habermas denomina tal dissociação de "gnóstica". Além disso, a encarnação de Deus é complementada pela deificação do ser humano. Cf. HABERMAS, 2019, pp. 497-510.

ao lado espiritual sobre o lado natural. O ser humano pode ser, tanto mau por natureza, assim como bom, desde que esteja no seu espírito em unidade com o espírito de Deus. A abstração do ser humano em natural e espiritual em Hegel tem sua origem religioso-filosófica. Enquanto, Marx atribui a abstração do ser humano em *citoyen* e burguês, a uma abstração forçada pela estrutura sociopolítica e econômica, isto é, a cisão do ser humano em uma essência natural e espiritual conforme Hegel é, de fato, afirma Marx uma cisão socialmente produzida<sup>17</sup>.

Segundo Marx e, também para Feuerbach, o ser humano é uma essência espiritual-natural. Em contraste com Hegel, Marx assume uma equivalência entre os aspectos espirituais e naturais do ser humano<sup>18</sup>. Devido a seu lado natural, o ser humano tem interesses materiais que precisam ser satisfeitos, e devido ao seu espírito, ele é capaz de refinar suas necessidades naturais e adquirir os meios para satisfazê-las cada vez mais eficazmente. Marx critica as condições sociais que forçam o ser humano a abstrair-se de seus interesses materiais, ou seja, que impedem o desenvolvimento verdadeiramente livre da pessoa humana. A exclusão social da riqueza, da autodeterminação social e do conhecimento são formas pelas quais a sociedade moderna força a pessoa a abstrair-se de si mesma.

Marx critica a concepção cristã do ser humano, conforme é apreendida filosoficamente por Hegel, que reduz a visão ético-social em um anti-materialismo e, portanto, a uma abstração dos seus interesses materiais concretos. O lado natural do ser humano existe no egoísmo, na maldade; enquanto, o lado espiritual existe no bem, ou seja, na prática das virtudes cristãs, tais como, modéstia, mortificação dos sentidos, humildade, paciência, amor aos inimigos, *ora et labora* etc. Segundo Marx, a concepção cristã do ser humano é dividida entre natureza/corpo e espírito. Esses elementos estão, ao mesmo tempo, separados e unidos, porém, a natureza e o corpo são sacrificados ao espírito.

---

<sup>17</sup> De acordo com Marx, a religião tem um fundamento social, pois, ela se baseia na abstração socialmente imposta ao ser humano em sua própria individualidade. O ser humano transfigura sua submissão à dominação sócio-política real em submissão ideal a Deus como juiz supremo. Cf. IBER, 2015, pp. 270-276.

<sup>18</sup> Se para Hegel, a essência do ser humano é o espírito, para Marx, o ser humano é irredutivelmente uma essência espiritual-natural. Cf. IBER, No prelo.

Marx defende um materialismo sócio-filosófico da razão ou um materialismo racional sócio-filosófico, que contrarie o anti-materialismo imposto, socialmente, ao ser humano. Marx diz: Nenhum comunismo sem egoísmo, sem satisfação das necessidades materiais dos seres humanos! Ao contrário de Hegel, para Marx, o lado espiritual do ser humano não é superior ao lado natural, mas, os dois lados da essência humana são de igual valor. Entretanto, a crítica de Marx a Hegel pela espiritualização da essência do ser humano, não pode, ao mesmo tempo, esconder o fato de que a concepção marxiana de socialismo tem raízes religioso-metafísicas.

### **Considerações finais**

A *Filosofia da Religião* hegeliana permitiu-nos tematizar a contradição entre a oposição que afirma ou o ser humano é bom ou é mau em sua essência, ou seja, a opção foi pela lógica da irreconciliação entre as duas dimensões subsistentes na essência humana. A lógica da separação conduz a manutenção do mal, enquanto a lógica da encarnação une no Filho de Deus as vontades singular e universal, humano e divina na história como superação do mal. Essa reconciliação já realizada na prática de Jesus, ainda não está efetivada plenamente na prática da comunidade dos seus seguidores, que além de realizá-la internamente à comunidade, cabe-lhe efetivá-la nas estruturas objetivas da sociedade, ou ao menos, reconhecê-la como já imanente enquanto o bem objetivado no mundo e, assim torná-lo explícito, intersubjetivamente, no culto comunitário, como uma dimensão teleológica ou escatológica "até o fim dos tempos".

A oposição entre o bem e o mal na essência humana tem sua apresentação no começo do livro bíblico do Gênesis na narrativa da queda. As duas afirmações opostas defendem de um lado, "o ser humano é bom em sua essência", de outro, "o ser humano é mau em sua natureza". Na sua imediatidade o ser humano ao agir conforme a sua vontade natural particular, ainda é uma vontade defeituosa ou má, porém, na medida em que mediatiza sua vontade racional universal sua essência espiritual torna-se boa.

Esta oposição entre o bem e o mal no ser humano é representado na narrativa da queda em figuras como a árvore da vida e árvore do conhecimento, o primeiro ser



humano, a serpente e o trabalho. Há outras duas formas de oposição da consciência, uma em relação a Deus e, outra em relação ao mundo. A primeira dá-se pela experiência da angústia infinita na consciência como contradição da luta entre o bem (Deus) e o mal (falta de consciência e de vontade de determinação); a segunda ocorre na experiência da consciência em relação ao mundo em contradição de um lado, como busca da universalidade (Deus) através de um sistema de purificação e limpeza exterior (mal) que não corresponde ao seu interior; de outro, como atitude solipsista enquanto uma interioridade formal para fugir da contaminação do mundo (mal). As duas atitudes não superam a unilateralidade e a resolução da contradição entre o bem e o mal.

Hegel apresenta a superação dessa oposição na reconciliação efetivada na encarnação de Deus no mundo pela mediação do seu Filho. Deus mesmo aparece e morre (nega-se) e eleva a humanidade como reconciliação humano-divino e, depois retorna como Espírito na comunidade de fé. O espaço constitutivo da reconciliação na Comunidade continua no tempo como uma dimensão escatológica (teleológica) em que as estruturas objetivas do bem (Reino de Deus), já estão presentes na comunidade e na sociedade, porém, ainda não efetivaram na plenitude a realização do espiritual pela efetividade universal do bem intersubjetivamente objetivado.

A *Filosofia da Religião* hegeliana explicita na morte de Jesus a superação do mal e a reconciliação dos seres humanos. A paixão-morte-ressurreição de Jesus é trazida à memória no culto como um ato em que os participantes negam a dualidade de suas vontades e as universalizam no espírito intersubjetivo da verdade como reconciliação da consciência. Ou seja, a religião expressa na fé o que a fórmula lógica desenvolve na ontologia hegeliana, isto é, "negação da negação é o positivo ou a afirmação". Essa é a lógica da *Filosofia da Religião* hegeliana que se diferencia da 'negação determinada'. O conceito hegeliano "da negação da negação" tem seu fundamento explicativo no mito e na religião. Esse conceito afirma que apenas a negatividade completa se transforma no positivo, que apenas a cisão completa traz a reconciliação, isto é o que ensina, precisamente, a religião cristã.

Apontamos na *Filosofia da Religião* de Hegel algumas críticas a partir do diálogo com autores contemporâneos que apresentam ambiguidades entre uma teologia reformista e uma teologia da revolução e a relação entre religião e revolução.

De acordo com Hegel, a reconciliação de Deus com o mundo no evento Jesus Cristo através de sua paixão, morte e ressurreição é a pressuposição para a reconciliação intersubjetiva das pessoas na comunidade. A concepção hegeliana do ser humano como uma essência natural-espiritual que se sacrifica ao Espírito divino reconciliador, é contrastada pela concepção marxiana do ser humano como uma essência natural-espiritual, que busca saciar, igualmente, as suas necessidades materiais e espirituais. Uma sociedade libertada e reconciliada não pode esquecer-se dos fundamentos materiais e espirituais da reprodução humana, uma vez que as raízes marxianas do socialismo, tem, ao mesmo tempo, raízes religiosas que não podem ser ignoradas.

## Referências

DWORKIN, R. (2013), *Religion without God*, Harvard: Harvard University Press.

DWORKIN, R. (2014), *Religion ohne Gott*, Berlin: Suhrkamp.

HABERMAS, J. (2019), *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1986), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Theorie-Werkausgabe Bd. 17, E. Moldenhauer, K. M. Michel (Orgs.), Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1988), *Lectures on the Philosophy of Religion: The Lectures of 1827*, One-volume edition, translated by R. F. Brown, P. C. Hodgson, J. M. Stewart, Berkeley: University of California Press.

HEGEL, G.W.F. (1989), *Das Leben Jesu (A vida de Jesus)*. In: Frühe Schriften I. F. Nicolin, G. Schüler., *Gesammelte Werke (GW) 01*, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1995a), *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. V. I, São Paulo: Loyola.

HEGEL, G.W.F. (1995b), *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. V. III, São Paulo: Loyola.

HEGEL, G.W.F. (2010), *Filosofia do Direito*, São Paulo: Editora Loyola/Unisinos.

HEGEL, G.W.F. (2016), *Doutrina do Ser*, Petrópolis: Vozes.

HEGEL, G.W.F. (2014), *Phänomenologie des Geistes*, Theorie-Werkausgabe Bd. 3, E. Moldenhauer, K.M. Michel (Orgs), Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (2018), *Filosofía de la religión*, trad. Ricardo Ferrara, Madrid: Editorial Trotta.

HÖSLE, V. (1987), *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. 2 Bd.*, Hamburg: Meiner.

HÖSLE, V. (2013), *God als Reason. Essays in Philosophical Theology*, Indiana: University of Notre Dame Press.

HÖSLE, V. (2021), *Gott als Vernunft*, Berlin: Metzler.

IBER, C. (2015), "Sobre religião, Estado e sociedade em Marx com uma olhada na Filosofia do Direito de Hegel", in: *Filosofia do direito e contemporaneidade* [recurso eletrônico]. Leno Danner, Marcus Vinícius Xavier (Orgs.), Porto Alegre: Editora Fi, pp. 256-279.

IBER, C. (2022), "A transformação da doutrina hegeliana da oposição e da contradição por Marx", in: *Dialectus: Revista de Filosofía*, 25:25, pp. 116-127, <https://doi.org/10.30611/2022n25id80836>

KÜNG, H. (1970), *Die Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg, Basel, Wien: Herder.

LÖWITH, K. (1995), *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhundert. (De Hegel a Nietzsche. A ruptura revolucionária do pensar do século dezenove)*, Hamburg: Meiner.

MOLTMANN, J. (2005), *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. (Teologia da Esperança. Estudos sobre a justificação e as conseqüências de uma escatologia cristã)*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

THEUNISSEN, M. (1970), *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin: De Gruyter.



# God's Meaning. Theological Reflections on Hegel's Philosophy of Religion



<https://doi.org/10.36592/9786554600637-04>

*Friedemann Barniske*

*Lutheran Theological Seminary (Hong Kong)*

[friedemann.barniske@lts.edu](mailto:friedemann.barniske@lts.edu)

## **Abstract**

In his *Lectures on the Philosophy of Religion* Hegel clarifies the meaning of meaning itself in order to explain the double meaning of the absolute or God. Furthermore, religious consciousness and God as its object, which in turn is supposed to be able to justify it in the first place, reflect the two meanings of the meaning of God. Finally, this double meaning of God's meaning is discussed from a systematic-theological perspective. The absolute thus also gains a double meaning for the religious imagination itself: God is the sublime Creator and God is the Spirit.

Is religion a feeling of the Absolute, or yet the absolute spirit, freedom and self-consciousness of God in the human being? Does the Absolute or God as the object of religion merely become present in the indeterminate immediacy of a dull presentiment, or are we also dealing in religion with a form of knowledge or spirit, the content of which manifests itself in religious self-consciousness as the place of freedom? Around this problem revolves the famous dispute about the essence of religion as an absolute spirit of freedom (Hegel) or a feeling of absolute dependence (Schleiermacher), which moved the intellectual public in Berlin in 1822<sup>1</sup>. Hegel himself met the theory of a religious feeling or immediate self-consciousness of the Absolute with vehement polemics: "If religion in the human is based only on a feeling, then such a feeling has indeed no further purpose than to be the feeling of his dependence, and so the dog would be the best Christian, for he carries this most strongly in himself,

---

<sup>1</sup> See JAESCHKE, 1985; JAESCHKE, 2016, p. 414.

and lives primarily in this feeling. The dog also has feelings of redemption when its hunger is satisfied by a bone." (HEGEL, 1990, p. 137)

However, behind this animal argument there is not only the question of dependence on the absolute or freedom in the absolute spirit. The problem is just as much to what extent the religious content of consciousness can be thought under idealistic conditions without simply abandoning God or allowing God to be valid only as a mere reflex in feeling<sup>2</sup>. In this respect, Hegel's polemical statement aims equally at the meaning of God himself and his role for living religiosity on the one hand and philosophical reflection on the other. Accordingly, the question of the status of the Absolute itself for religion and philosophy likewise hinges on the appropriate relationship between the two ways. In this sense, the following considerations aim to trace Hegel's own reflections on the meaning of the concept of meaning itself (1) as well as its relevance for the absolute meaning or significance of the absolute as the object of religion (2), in order to finally offer some systematic reflections on the relationship between sublimity and spirit in the religious concept of God (3). In this way, a mediating position between the aforementioned alternatives will be outlined.

## 1. The Meaning of Meaning: God and Absolute

If we look at the idea of God as the conceptual version of the Absolute in Hegel's philosophy of religion, some remarks from the lectures of 1824 are of particular interest. There, in the introduction to his lectures, Hegel discusses the question of the meaning of the Absolute and how this, in the form of a philosophical concept, relates to the content of the religious concept of the divine.

In this context, Hegel once again emphasises the difference between his, as well as all transcendental philosophical or speculative contemplation, and the classical metaphysics of the pre-critical school philosophy of the Enlightenment. "In philosophy the highest is called the absolute, idea, and it is superfluous to go back further; this highest is even called *ens*, thing, in Wolffian philosophy, and an

---

<sup>2</sup> See the *Science of Knowing* (1804) by FICHTE 2005, p. 69: "This is the difficulty with every philosophy that wants to avoid *dualism* and is instead really serious about the quest for oneness: either we must perish, or God must. We will not, and God ought not!"

abstraction immediately announces itself which does not correspond at all to our conception of God. The Absolute in the newer philosophy is not merely such an *ens*, is not so full of abstraction; but what we call the Absolute and the Idea is therefore not yet synonymous with what we call God." (HEGEL, 1993, p. 34)

Accordingly, Hegel states just as much with regard to his own theory of the Absolute a distinctness between the religious content of the idea and the conceptual explication or even self-explication of the absolute idea on the ground of philosophical apprehension. The significance of this difference between the absolute and the idea of God, which makes them appear precisely as 'not yet synonymous', is now demonstrated by Hegel in the significance of the significance itself. "To make the difference itself noticeable, we must first consider what 'meaning' itself means." (HEGEL, 1993, p. 34)

The question of the meaning of the absolute thus takes shape via the clarification of the meaning of meaning itself. This immediately reveals an inner duplicity of the concept of meaning, which also reveals its speculative potential. This is based on an alternating orientation of meaning towards different aspects of a phenomenon, which can in this way be given a more precise definition in the alternating definition of the phenomenon itself. The philosophical significance of meaning lies precisely in its grasping power, which in this respect also differs once again from the rather static characteristics of the theory of an unconditional sense (Paul Tillich, etc.)<sup>3</sup>. Meaning does not appear exclusively as a contingent interpretation of meaning by the finite subject, but just as much as an absolute oscillation between the different views of meaning of the general and the particular. Meaning itself means comprehending. In this respect, the self-movement of the concept is carried out in this oscillation of meaning, as exemplified by the concept of the divine in the distinction between the religious content of God-consciousness on the one hand and the absolute of philosophical contemplation on the other. "When we ask, what does this or that mean, two things are asked for, and that is the opposite." (HEGEL, 1993, p. 34)

---

<sup>3</sup> See BARTH, 2014b; DANZ, 2017.

The opposition of the two differentiating aspects of meaning in their concrete or speculative characteristics belongs, as it were, to the essence of meaning, constitutes its own meaningfulness, insofar as in it the comprehension of what it itself was able to distinguish in the first place takes place. Meaning therefore means the concrete unity of a manifold differentiated in signification. The opposition of the general and the particular appears in meaning as its potential transformation into its own other, depending on the respect from which the oscillating comprehension of meaning has taken its starting point.

"First of all, we call what we mean the sense, the purpose, the general thought of that expression, work of art, the inner." (HEGEL, 1993, p. 34) The meaning of an appearance — be it itself of a sensual or abstract nature - presents itself for the time being as a search for the problematic meaning of the same. In this sense, Hegel understands meaning to be the inner meaning of the meaning itself, insofar as the actual telos of a thing is revealed in it. On the one hand, meaning is sense as a 'general thought'. "The inner is, after all, general idea, definiteness; it is thought in general." (HEGEL, 1993, p. 34)

Seen from this general side of meaning, the content of religious consciousness presents itself essentially as one of (religious) philosophical reflection. The meaning of the divine shapes itself as the problem of the general sense or thought of the same. In this way, the meaning of God is first of all the thought of God. "When we ask thus, what is God, what does the expression 'God' mean, we want the thought, it shall be given to us, the idea we well have." (HEGEL, 1993, p. 34)

The inner generality of the idea of God is to be raised, so that its meaning, its inner sense, is revealed. For Hegel, this is manifested in philosophical contemplation, which is less concerned with the particular form of individual piety than with the general characteristics of the knowledge of the divine established in it. The contemplation is directed towards thinking in religion when it asks about the meaning of God. "Hence it has the meaning that the concept is to be stated, and so, however, what we call in philosophy the Absolute or the Idea is the meaning; it is the Absolute, the Idea, the apprehended nature of God, the nature of God comprehended in thought, or the logical essence of it, which we wish to know." (HEGEL, 1993, p. 34)



The general meaning of the idea of God consequently thematises his logical determinateness, which had later been determined in 20th century philosophy as determinateness itself, among other things. The meaning of God consists in his essential meaning, which is made present to philosophical comprehension precisely as his concept. For our context, this results in an essential or general-content coincidence of the religious concept of God and the absolute. "This is a meaning of meaning, and in this respect what we call the Absolute is synonymous with the expression God." (HEGEL, 1993, p. 34)

This general meaning of the meaning is then contrasted with another meaning. It is opposed to it in the meaning as a particular form of that which had previously been considered in its logical constitution. "But we still ask in a second sense, which demands the opposite." (HEGEL, 1993, p. 34) In this opposite case of meaning, the consideration is no longer directed towards the inner meaning of a thing, since the same is already at the disposal of the problematising consciousness. Rather, the meaning itself, starting from the logical essentiality of a phenomenon, seeks to demonstrate its contingent formation in reality. The idea of the divine is to become present in the diversity of religious meaningfulness. The perspective of meaning is reversed, as it were, insofar as the general determination of the thought is present. The oscillation of meaning in this case moves to the position of the particular, which constitutes the opposite or other of the thought. "Namely, if we begin from pure determinations of thought, and not from the idea, it may be the case that the mind does not find itself satisfied in this determination of thought, is not at home in it, and asks what this pure determination of thought has to mean. [...] If we ask in such a case, 'meaning' is the opposite of before." (HEGEL, 1993, p. 34-35)

This other of general thought-determinations is itself essentially characterised by the particular vividness of its contents. In contrast to the inner sense of an appearance, in this second side of meaning we are dealing with the necessary insubstantiality or contingency of the material of the conception. In this case, we are dealing with the manifold references to the idea of God. This may include mood or feeling in the face of the divine. Equally, the biblical traditions of God's history with human beings come into consideration. The meaning presents itself in the richness of the pictorial configurations of imagination that present themselves to the religious

mind. The general idea of a thing is not enough. Moreover, the particular must come to the fore. "Here an intuition, a conception of the thought-determination is demanded, an example, an enactment of the content that was previously given only in thought. Our expression 'example' already contains the idea and conception of it." (HEGEL, 1993, p. 35)

The generality of meaning is brought to light by recourse to the example in such a way that the inner purpose or meaning of a phenomenon is explained by the vividness of the particular properties themselves. The clarification of the meaning comes to light in that the thought itself transforms itself into a vivid interpretation in order to provide finite consciousness with a material support in this way. "If we find such a thought-content difficult, the difficulty is that we have no conception of it; by example it becomes clear to us, and [we] say, now we know what such thought-content means; the spirit is thus present to itself in this content." (HEGEL, 1993, p. 35)

This imaginative side of meaning, which necessarily joins in the apprehending operation of signifying, marks for the conception of God the essential distinction between general ultimate justification and living counterpart of individual as well as communal religiosity. Beyond these aspects of the abstract idea of God and religious consciousness, however, Hegel brings into focus the particular characteristic of God as a meaningful idea itself. For the meaning of God is not exhausted in Himself merely in His general determination of thought as the ground of finite existence or the like. Rather, the search for the meaning of God's significance takes the form of a path into the rich world of religious content as soon as one moves from the abstract conception of the absolute to the sphere of religious life. "If we thus begin from the idea of God and ask for the meaning, on the one hand the idea of God is required, the absolute, the being grasped in the concept, and this meaning is common with the logical idea; but God is this, not only to be in itself, he is equally essential to himself." (HEGEL, 1993, p. 35)

Following the essential characteristics of meaning in general, the meaning of God therefore presents itself as a double determination or oscillation between general content and particular content of itself. God is no more only the general absolute, which could be visualised exclusively in abstract understanding, than only the arbitrary bundle of atomised features in our finite world of imagination. The

significant general must be able to manifest itself as its own particularity and also realise this potential, and vice versa. The meaning of the abstract absolute and the meaning of God demand each other and join together in concrete faith. God means the absolute in itself and for itself the particular content of faith and trust in him. "He is spirit, and not the finite spirit, but the absolute spirit, and this, that he is spirit, is that he is not only the being holding itself in thought, but is also the appearing, the revealing itself, the giving itself objecthood." (HEGEL, 1993, p. 35)

In this way, Hegel not only locates the finite operationality of faith or religious consciousness in the idea of God, insofar as the latter must namely be able to acquire representational form in order to reveal itself as a meaningful being or interior. In addition, the operational structure of faith itself comes to stand on the overarching level of the determination of God as well as trust in him as absolute spirit. The meaning of God's significance consists precisely in realising his own general meaning or thought-determination as its living form in faith and its vivid objectivity of the imagination in the concrete interplay of generality and particularity. "And this twofold meaning of meaning interprets to us the idea, as the inner concept, the pure thought, which, however, likewise proceeds to the enunciation of itself, gives itself examples of itself and in this remains the essential and yet for itself becomes the example of itself." (HEGEL, 1993, p. 35)

Against the background of these reflections on the meaning of the absolute or God as the case of the meaning of meaning, it will, on the one hand, hardly come as a surprise that Hegel can elsewhere speak of God as the "absolute meaning" (HEGEL, 1993, p. 35). On the other hand, those reflections on the oscillating character of meaning virtually demand the material fullness of Hegel's philosophy of religion, which then breaks down into the individual interpretations of religious consciousness as well as its contents at the various stages of the development of the history of religion, in order to become known as spirit in revealed religion.

The "existence [*Dasein*] of the Absolute" (HEGEL, 1993, p. 36) is always equally the object of consideration in the philosophy of religion. "The general idea is thus to be grasped in its per se [*schlechthin*] concrete meaning, wherein lies the determination to appear, to reveal itself." (HEGEL, 1993, p. 36) This insight permeates Hegel's explanations from beginning to end.

## 2. Absolute Meaning: God and Religion

From this double meaning of the determination of God or the absolute results an equally essential complementarity of conception and concept, which by no means has to be limited to the level of the philosophical consideration of religion. Rather, religious consciousness itself proves to be equally such a form of knowledge, whose contents are determined just as much by the intentional orientation towards its actual object as towards the qualitative characteristic of itself as a form of consciousness in general. The complementarity of the idea of God or reference to the Absolute on the one hand and the operational structure of religious faith itself on the other mirror, as it were, the structure of religious consciousness exposed by Hegel in the question of meaning. "But the object we consider is RELIGION itself; in it, however, we immediately encounter the two moments:  $\alpha$ ) the *object* IN religion and  $\beta$ ) the consciousness, *subject*, human being who relates to it –the religious sensation, intuition, etc." (HEGEL, 1993, p. 95)

With regard to the representational component of the philosophy of religion, Hegel immediately makes the necessary restriction that must result from the consciousness-theoretical version of this new discipline. For the objectivity of God or of the Absolute can by no means take on the traditional form of a naïve reference to God as an object of knowledge among other such objects on the basis of a transcendental philosophically informed discussion. Rather, transcendental ideality –to use this Kantian expression– must also be taken into account with regard to the divine ground of human existence. God cannot be thought simply as an objective determination of finite consciousness, if the absoluteness of this determination itself is to be preserved otherwise. For this reason, Hegel does not limit his reflections on the concept of religion to the metaphysical distinction between the absolute object of consciousness and this consciousness of the absolute itself. Rather, for the speculative philosophy of religion, both positions coincide, insofar as God cannot simply be imagined as an objective object of our knowledge without this knowledge itself being considered in terms of its material as well as formal determinations. Accordingly, the theological distinctness of object and consciousness is put to the test at the site of the conception of the absolute, or religion itself, when Hegel subjects

both spheres to a collaborative analysis. "We seem at first to have *arbitrarily* set ourselves a larger scope for our object, that we also take the other side of the relation to God into our treatise. But this is not arbitrariness." (HEGEL, 1993, p. 96)

While classical metaphysics could deal with the isolated consideration of the divine as the object of philosophical thought as well as of living religion without having to conduct an equally thorough investigation of the necessary relationship to the imaginative instance of finite knowledge of the absolute itself, a philosophy of religion after Kant is confronted with completely different preconditions. The latter emphasise the ideal character of the concept of God or the Absolute, insofar as any material conception is prevented from the outset. "The concept of God is his *idea* of becoming and making himself *objective*." (HEGEL, 1993, p. 96) In this way, the Absolute brings itself forth at the place of its conception, in order in this way to attain its own presence in the necessary objectivation of itself, to know and maintain itself in it. In other words, the absolute object of religious knowledge and imagination has no other way than self-meaning objectivation into the subjective imagination of the finite mind. The latter, in turn, functions not only as the site of representation and realisation of the self-signifying Absolute. Moreover, in the knowledge of itself, the divine transforms this knowledge itself as the very mode of existence of its being, so that the object and the object-consciousness of the absolute are in fact able to interpenetrate each other completely in the conception of God. The old separation of the two determinations of religion is abolished in the operational structure of the religious consciousness of God itself, which is precisely why it can no longer play a role in Hegel's treatment of this actual object of the philosophy of religion. Rather, the two converge at the point of religion. And in this way, they unapologetically actualise the double determination of the meaning of God discussed above. "This is contained in God as *spirit*." (HEGEL, 1993, p. 96)

However, it is not only the consciousness-theoretical side of the religious ideas of finite knowledge that condenses in this. Moreover, in this essential determination of the absolute content of our religious mind, Hegel is able to do justice just as much to the concrete side of his concept of the meaning of God, in that the subjective form of execution of the religious mood of finite knowledge can itself be made comprehensible as an operational form of the absolute. The philosophical explication

of the divine as a self-presenting objectivation in finite consciousness marks the actualising genesis of the absolute object in knowledge and as knowledge of itself in an exemplary manner. The meaning of the meaning of the absolute object is brought to bear here in such a way that it does not make itself known according to its abstract side of theoretical reference, but is able to realise itself in the cultic form of religious consciousness. Here, it is not the abstract determination or the essence of God as a person with certain qualities etc. that is inquired about. Rather, the Absolute knows itself as its own object in the knowing operation of religious imagination in the place of the finite subject, which has joined with others of its own kind to form the community of imagining individuals. In this way, the descriptive side of meaning comes to consciousness in the communal conception of God, without having to disregard the finite component of such consummation. The abstract meaning of the Absolute, which emerges in the contemplation of the divine object of religious consciousness, is joined by the equally essential descriptive conception of God. "God is essential in his congregation, has a congregation, is himself objective, and is this truly only in self-consciousness; his highest vocation itself is self-consciousness." (HEGEL, 1993, p. 96)

In this way, both sides of the meaning of the absolute converge in a way that can be addressed, as it were, as a reciprocal or absolute relationship of the meaningfulness or concreteness of God and his knowledge in the spirit. For the absolute meaning could just as much be explicated from its essential subjectivity in the faith or imagination of the individual human being without first starting from the determination of God. In this way, an absolute meaningfulness could also be found, which would, of course, again have to find its goal in a determination of the meaning of the absolute itself. Here, of course, it is merely a matter of making the absolute reciprocity of a theory of the meaning of the absolute recognisable, which as such cannot avoid actualising itself in the form of the spirit. "The concept of God therefore necessarily leads for itself to religion; it is incomplete, integrates itself, has truth only, is such only as an absolute idea that the side of its reality is set for itself and in identity with the concept." (HEGEL, 1993, p. 96)

### 3. A Theological Meaning of God's Meaning: Sublime Creator and Spirit

When we ask for the theological significance of Hegel's reflections on the meaning of the Absolute or God, made for the purpose of introductory remarks, we cannot be concerned with the normative construction of a religious type of faith. Rather, the strengths of Hegel's remarks for opening up contemporary religious practice (namely in Christianity) are more likely to come to light as soon as they seek to approach the living form of religion from the outset in the mode of careful application. With regard to the meaning of the respective conception of God—at least for the monotheistic form of religious consciousness—a look at the phenomenological side of religion reveals essentially two characteristics that can be mapped onto Hegel's determinations in the following. The meaning of the absolute, of course, does not yet (necessarily) appear in living religion in the form of an abstract concept of itself. Rather, in the sense of Hegel's fundamental distinctions, as he presented them within the theory of the absolute spirit, we are dealing with a pictorial mode of imagination (religion), which as such essentially differs with its inner images from the vivid form of the aesthetic realisation of the absolute (art) as well as from both of these being suspended in conceptual thought (philosophy)<sup>4</sup>. For the consideration of religious consciousness in its theistic form, this results in the partially pre-predicative way in which the finite subject undertakes to assure itself of its absolute ground. The meaning of God's significance does not yet necessarily emerge as a thought, but for the time being makes use of the imaginative manner in the manner of representational consciousness.

Such a realisation of the absolute in the mode of the conception of God in a religion can be understood in terms of its respective structural moments in the sense of Hegel's distinction of the meaning of meaning. Here, the two moments of meaning—abstract determination of an object and its vivid familiarity in finite consciousness—function as points of orientation for the phenomenological analysis

---

<sup>4</sup> See BARNISKE, 2019b, pp. 334-337; FULDA 2003, pp. 242-255.

of God-consciousness itself<sup>5</sup>.

On the one hand, religious consciousness can refer to the abstract side of its actual content, whereby the divine is grasped, as it were, as a quantity essentially distinct from religious self-consciousness. The conception of God presents itself in this context, in correspondence to Hegel's theorem of consciousness, as such an object whose existence is imagined independently of the imagining self-consciousness itself, which admittedly, as a subject, has in turn only been able to gain itself as such by the objectivity of its own imaginative content (see also Enz. § 424)<sup>6</sup>. The religious mind can only visualise the actual reason for itself in the manner in which it has already been able to visualise all the other contents of its knowledge alone. Imagination, with regard to the idea of the absolute condition of itself, is nevertheless unable to refrain from the operational mode of imagining itself, if it is not to have to annihilate (Fichte) or sublimate (Hegel) itself again in the reflection of its own coming into being<sup>7</sup>. Since we are dealing with an (admittedly abstractly conceptual) phenomenology of religious consciousness, the flight into the concept as such is not at our disposal. Otherwise, the object of observation would completely disappear with it, which cannot be of interest here. Rather, the particular structure of the relation of religious consciousness to its intentional content is of interest, insofar as it refers to God as such an idea, the essence of which is precisely to be able to consist in founding finite consciousness itself, the content of which it is in this case likewise to be. The religious knowledge of God presents itself as such a conception, the core of which undertakes to answer the question of its own constitution in the light of the conception of the Absolute or God.

In addition to the actual problem of the self-justification of a self-consciousness from the special quality of its intentional content – even if this content is the divine itself – the further determination of the religious conception of God with regard to its asymmetrical character is of primary importance for the

---

<sup>5</sup> See BARNISKE, 2019c; RINGLEBEN, 2018, pp. 703-771 (§§ 13-14) pursues a similar route in his speculative doctrine of God which is of course inspired by his profound studies on Luther and German Idealism.

<sup>6</sup> See BARTH, 2014a, pp. 194-197.

<sup>7</sup> Concerning Fichte's concept of the self-annihilation of absolute knowledge in the *Science of Knowing* (1801/02) see STOLZENBERG, 2000.



phenomenological consideration of religion. For regardless of the permanent imaginative nature of the religious concept of God, its meaning in this context does not consist in its epistemological genesis for finite knowledge. Rather, the consciousness of the absolute in question in its religious form refers precisely to a related thing whose essence is itself fixed in a certain content. This is constitutive not only for the meaning of God himself, but just as much for the imagining mind, which seeks to understand itself precisely in this self-differentiation from its divine origin. In this context, the meaning of God's significance is essentially raised according to the side of the distinction of both referents of the relationship of God and human or God and creature. The abstract side of the meaning of meaning comes to bear in the way that the pious human being distinguishes himself from his infinite ground in order to find himself in such a way that he is able to keep this eternal and inscrutable condition of his own existence present in devotional contemplation. This pious contemplation of the finite spirit, which does not consciously generate this side of God's meaning for itself, but rather, on the level of its symbolising activity, articulates it to itself with regard to its necessary insufficiency, essentially thematises its own creatureliness. God is symbolised according to his abstract meaning as creator in pious self-consciousness, whereby at the same time the religious symbolising of finite consciousness is subjected to an equally religious critique. The Absolute is here brought to bear in such a way that its meaning as absolute significance is set against the finite creature as an insignificant quantity. "For a thousand years in thy sight are but as yesterday when it is past, and as a watch in the night." (Psalm 90:4)

The meaning of God's absolute character comes into view in order to enable finite consciousness the possibility of self-reflection on its own foundation in the absolute. The fact that God is not brought to consciousness in this context as an indeterminate being or absolute itself, but rather appears itself in turn in the manner of imaginative consciousness as the absolute meaning of the world in the form of a self-consciousness or personal God, can be understood in two ways. On the one hand, religious devotion does not imagine the ground of itself in total otherness; the ground of religious imagining must itself potentially be able to be a freely absolute imagining. The God of the sublime, whose characteristics are at stake here independently of his location in the history of religion through Hegel, comes into view

as the creator of finite human beings, without thereby articulating a complete lack of relationship between God and his creation<sup>8</sup>. The finite spirit is ultimately spirit of the absolute spirit. On the other hand, the finite idea of religion is not able to adequately symbolise its absolute content. Rather, the formation of finite images of the absolute meaning of God fails because of his significance, which must be able to infinitely exceed all human meaning. Otherwise, not the meaning of the absolute, but only that of a likewise finite content of consciousness would be realised. The corresponding articulation of this critical self-reflection of religious consciousness is found in the prohibition of images in the Hebrew Bible (Ex 20). Moreover, the roots of all Christian theology of the cross also lie here. God appears as the absolute limit at which all finite creatures are stranded. The exalted God is the religious conception of the abstract meaning of the meaning of the absolute.

In addition, there is the other side of the meaning of the absolute. This not only takes into account the special form of the finite conception of the divine, but also thematises the role of the imagining consciousness itself in relation to its absolute object in another respect. This cannot be imagined only as the sublimity of the divine ground. Rather, religious self-consciousness symbolises its own position before the absolute meaning of the divine beyond it in a positive way as participation in the infinite quality of the same itself. Accordingly, human knowledge, which wants to know itself as God and secure in an absolute meaning, moreover, considers itself in this striving as nonetheless grounded in the ideational structure of the Absolute itself. The absolute object of one's own imagination and meaning is imagined in this context as such an instance whose essence is not exhausted in the exclusivity of its founding function. Rather, the intentional consciousness of the religious individual imagines its conception of God in such a way that the deity or the absolute makes itself known to the finite mind at the place of religious performance. This manifestation of the religious meaning of the Absolute to its creature is, of course, experienced as a self-revelation of the divine, regardless of the actual production structure of consciousness, which gives itself the object of its intentionality. The abstract meaning of God's significance opens up in the ideational dimension of the religious

---

<sup>8</sup> See BARNISKE, 2023; BARNISKE, 2019a, p. 286-340; BARNISKE, 2019b, pp. 337-345.

mind in the form of a participation in the dignity of the absolute object to which finite knowledge owes itself. The meaning or imagining of finite subjectivity experiences itself in the contemplation of its absolute ground not only as set, but also as blessed with the meaning of the absolute in the participation in its ideal essence. For religious consciousness, this idea is connected with its own experience of ideal freedom, which is, however, relativised by the limiting moments in the world without losing its infinite dignity for the human being. By making the divine ground the source of ideal and meaningful participation in the meaning of the Absolute for the religious person, it itself completes the other dimension of meaning. For the sublime Absolute, in the believing relationship of finite consciousness, becomes for it a loving greatness in which it can participate in devotional contemplation. The sublime God reveals himself in the religious mind as divine spirit. This spiritual character of participation in the Absolute reveals its meaning for the finite mind not as an external quantity to which the individual subject owes reverence and worship. Rather, in various categories of religious participation, the inner connection with this meaning of God is brought out. In Christianity, this aspect of the meaning of the absolute object, whose representationality is admittedly sublimated to absolute ideality in spiritual realisation, is connected with the biblical ideas or images of intimate participation in the sphere of the heavenly Father opened up by Christ for faith. When Jesus of Nazareth preaches of childhood in God, the Apostle Paul teaches of being in Christ, or the Johannine Christ in the Fourth Gospel speaks of eternal life in faith, this marks in each case the participation of the religious person in the dignity of his divine ground. This participation takes place in the spirit and is therefore also consequently experienced as spirit, which same experience then experiences a religious symbolisation in the Christian concept of the holy spirit. The absolute meaning of God's significance is concretised in faith as the transfer of the abstract side of this meaning (sublimity) into communion with the absolute (spirit). The religious meaning of human condenses both aspects of the meaning of the meaning of God in the images of the sublime Creator as well as the divine spirit of the community. The meaning of God thus has the double meaning of the absolute and the ideal communion of this meaning with the significant consciousness, which in turn gains a share in the absolute dignity of the signified absolute object itself in this ideal

signifying. The absolute in its sublime characteristic is transferred into the community of the absolute spirit without losing its original sublimity. Rather, this meaning of the absolute spirit extends just as much to the finite consciousness that communicates in faith with its absolute object. The meaning of the significance of the absolute comes to bear as much in the sublimity of the Creator as in the communion of the Spirit of Christ. Both aspects thereby correspond to the structure of the meaning of meaning itself asserted by Hegel. God is the sublime and the Spirit to the religious human, so that the meaning of the Absolute appears in the religious genesis of meaning itself in two forms, both of which are equally meaningful.

The relationship between the two meanings of the meaning of God can itself be presented in two ways. In each case, the question arises as to whether one wants to bring his analysis of the double dimension of meaning to bear independently of Hegel's own solution of the problem or whether one is willing to follow his method in the philosophy of religion. The latter, of course, is already accomplished with the thought of a cancellation of the meaning of the sublime Absolute into the absolute spirit, insofar as the spirit in this meaning has revealed itself, as it were, as the completed appearance of the absolute self-consciousness at the place of the Christian community. The sublime God himself dies on the cross in order to come to himself in the faith of the congregation in resurrection and eternal life —as the holy spirit. Thus, the Christian spirit of the congregation as a concrete unity of religious consciousness and absolute self-consciousness proved to be the actual meaning of the significance of God. The abstract meaning of the meaning of God is suspended in the concrete meaning of the absolute as self-consciousness or spirit. So much for Hegel's own solution, which in a certain sense also looks at the whole thing from the outside - in disregard of the role of individual subjectivity. The critique of speculative theism (e.g., I. H. Fichte) and Søren Kierkegaard (1813-1855) was to start at this point later<sup>9</sup>.

However, this criticism could be bracketed in advance, as it were, by considering the permanent significance of the two aspects of the meaning of the absolute object for the religious individual. After all, religious meaning and

---

<sup>9</sup> See HIRSCH, 2006, pp. 64-85; JAESCHKE, 2016, pp. 463-472.

symbolising does not give itself both meanings of God without reason, without fully dropping one of the two in favour of the other. In this case, the Hegelian idea of abolition undoubtedly means once again the aspect of preserving the sublime moment of the divine. The same is true of the spirit of the congregation itself. And with regard to the individual religious subject, the validity of both meanings of the meaning of God must continue to be taken into account. Admittedly, this results in a slightly modified form of religious consciousness. For the meaning of God for the individual, regardless of his participation and inner sublimity in the spirit of the congregation, continues to consist just as much in devotion and prayer to God. Both meanings of the absolute do not (necessarily) exclude each other, as Hegel's theory and teleology of the absolute spirit draws this. Rather, it is precisely from the point of view of the religious individual and for his or her own sake that reference must be made to the reciprocal relationship between the two lines of meaning. The meaning of the absolute or God is revealed to the religious person on the one hand in humble devotion and ideal elevation to the sublime God, who presents himself as the reason for his own existence, and on the other hand in the participation in his spirit, which the religious consciousness experiences in the community of believers. God is sublime creator and absolute spirit —*et vice versa*. For faith does not necessarily present itself as a linear movement and transition from one variant of meaning to the other. Rather, the religious mind experiences in faith the living change from one perspective to the other and vice versa, so that the meaning of faith is concretised precisely as a movement between both meanings of the Absolute or the awareness of both aspects. Religious faith is the living oscillation between one meaning of the Absolute (exalted God) to the other (spirit of the community). This oscillation of faith is then reflected accordingly in the two essential forms of piety—devotion and prayer. The fact that Hegel himself was able to bring both aspects of the meaning of the absolute (God and spirit or consciousness of God as absolute self-consciousness) to bear in equal measure nevertheless marks the theological strength of his philosophy of religion.

## Conclusion

“For the two belong together, faith and God,” (LUTHER, 1982, p. 560) Martin Luther urged Christians in his *Large Catechism*. With his conceptual explication of religion, of which Christianity is the perfect form, Hegel takes up the Lutheran definition of the relationship between the concept of God and faith, insofar as he does not allow religion to be absorbed in its subjective operability. Instead, he constructs his doctrine of the absolute spirit in the *Encyclopaedia* as much as its implementation in the *Lectures on the Philosophy of Religion* as a structural double determination that gains its concrete explicative form in his philosophical theology. Thus, Hegel brings both aspects of the meaning of the absolute —religious consciousness (spirit) and its absolute content, the idea of the God— together in his theory of absolute spirit, without playing one off against the other. In this way, Hegel differs from some of his post-Kantian-idealist contemporaries, such as Friedrich Schleiermacher, whose *Christian Faith* presents itself essentially as a theory of Christian religious consciousness, with the emphasis clearly on subjective piety. In this direction of Protestant theology, the Kantian definition of the concept of God as a limit had a much stronger effect on the Reformed Schleiermacher than on the Lutheran from the Tübingen Stift.

In contrast, Hegel was able to conceptualise the relationship between the meaning of God and religious consciousness in a higher (concrete) unity without losing sight of either characteristic. Within the framework of his *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, Hegel explicates religion—in connection with art and philosophy— precisely as the middle level of an absolute self-consciousness or meaning, which in this respect must also be understood as the meaning or self-consciousness of the absolute. Here, the subjective meaning of faith, as brought to light again by the Lutheran Reformation, is fully taken into account in the role of the religious imagination.

On the other hand, the term “absolute spirit” already reveals, both linguistically and factually, the essential dual meaning of the absolute or God in Hegel's philosophy of religion, which obviously always seeks to present the union of religious imagination

and theological content as the actual consummation of religion itself. Religious consciousness only comes to itself, as it were, in the thought of God. Conversely, only the conception of the divine is able to bring it to fruition in truth, which can equally be explicated as the spiritual participation of the finite subject in the absolute. The Absolute only comes to itself in religious consciousness as absolute self-consciousness or spirit. The true spirit takes hold of itself in the finite spirit as absolute spirit<sup>10</sup>.

Hegel then develops this characteristic in his famous *Lectures on the Philosophy of Religion* as the actual concept of religion. Moreover, he unfolds it in his passage through the manifold forms of God-consciousness in the determinate religion or the individual stages of the history of religion, in order to finally bring it fully into the light in Christianity. The Christian faith with its Trinitarian idea of God, whose essential meaning is precisely the completion of the absolute as the concrete spirit of the Christian community, is accordingly distinguished as a revealed, consummate or absolute religion. In the spiritual participation of the individual Christian in the divine or the spiritual presence and reality of the absolute in the religious consciousness of the gathered community, the two moments converge: absolute religion and the thought of God or the Absolute form a concrete unity, without becoming indistinguishable for individual fulfilment. Rather, the Christian religion is essentially its concrete conception of God, and the Christian thought of God is nothing other than the living presence of the Absolute in the congregation. God is spirit —et vice versa. And that is the true meaning of the Absolute.

Thus, Hegel's theory of the absolute spirit and his explication of Christianity in the philosophy of religion in the relevant lectures not only prove to be philosophical theology of the very first order. Moreover, a legitimate form of the basic religious and theological insights of Reformation Christianity is presented here. According to this, Christianity can only gain its appropriate reality in the spiritual unity of finite faith and absolute content. In this way, Hegel systematically unfolds the concrete meaning of

---

<sup>10</sup> See HEGEL, 1975, p. 93: "This truth of finite spirit is the absolute spirit." and HEGEL, 1975, p. 101: "The spirit in its truth is absolute. Therefore it is not an essence lying in abstraction beyond the objective world. On the contrary, it is present within objectivity in the finite spirit's recollection or inwardization of the essence of all things —i.e. the finite apprehends itself in its own essence and so itself becomes essential and absolute."

God, thus reiterating Luther's insight to philosophy of religion and theology alike: "For the two belong together, faith and God" (LUTHER, 1982, p. 560: "Siquidem haec duo, fides et Deus, una copula conjungenda sunt").

## Bibliography

BARTH, U. (2014a), "Bewußtsein und Geist. Überlegungen zu Hegels frühem Hauptwerk", in: *Kritischer Religionsdiskurs*, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 191-204.

BARTH, U. (2014b), "Religion und Sinn. Betrachtungen zum frühen Tillich", in: *Kritischer Religionsdiskurs*, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 431-450.

BARNISKE, F. (2019a), *Hegels Theorie des Erhabenen. Grenzgänge zwischen Theologie und philosophischer Ästhetik*, BHT 192. Tübingen: Mohr Siebeck.

BARNISKE, F. (2019b), "Das doppelte Erhabene. Betrachtungen zum Verhältnis von Kunst und Religion in Hegels Philosophie", in: *Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie*, edited by Thomas S. Hoffmann and Hardy Neumann, Berlin: Duncker & Humblot, pp. 331-348.

BARNISKE, F. (2019c), "Die freie Selbstreflexion des Glaubens. Zur religionstheoretischen Dechiffrierung des Gottesbewusstseins bei Leo Baeck und Emanuel Hirsch", in: *Liberale Theologie heute/Liberal Theology Today*, edited by Jörg Lauster et al., Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 131-142.

BARNISKE, F. (2023), "Negative Sublimity. Hegel's Description of Jewish Religion". *The Being of Negation in Post-Kantian Philosophy*, edited by Gregory S. Moss, Basel: Springer, pp. 439-452.

DANZ, C. (2017), "Freiheit als Autonomie. Anmerkungen zur Fichte-Rezeption Paul Tillichs im Anschluss an Fritz Medicus", in: *Die Klassische Deutsche Philosophie und ihre Folgen*, edited by M. Hackl and C. Danz, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 218-230.

FICHTE, J.G. (1997), *Darstellung der Wissenschaftslehre (1801/1802)*. Hg. sowie mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen v. Reinhard Lauth unter Mitarbeit v. Peter K. Schneider (PhB 302), Hamburg: Meiner.

FICHTE, J.G. (2005), *The Science of Knowing: J. G. Fichte's 1804 Lectures on the Wissenschaftslehre*, translated by Walter E. Wright. Albany: State University of New York Press.

FULDA, H. (2003), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. München: Verlag C. H. Beck.



HEGEL, G.W.F. (1975), *Aesthetics. Lectures on Fine Art*, translated by T. M. Knox, vol. 1. Oxford/New York: Oxford University Press.

HEGEL, G.W.F. (1990), *Schriften und Entwürfe I (1817-1825). Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Gesammelte Werke (GW) Band 15*, edited by Friedrich Hogemann and Christoph Jamme. Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1993), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1. Einleitung in die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion*. Neu hg. von Walter Jaeschke (PhB 459), Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2004), *Philosophie der Kunst. Vorlesung von 1826*, translated by Annemarie Gethmann-Siefert, Jeong-Im Kwon und Karsten Berr, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HIRSCH, E. (2006), *Kierkegaard-Studien Band 2. Der Denker*, edited by Hans-Martin Müller, Waltrop: Hartmut Spenner.

JAESCHKE, W. (1985), "Paralipomena Hegeliana zur Wirkungsgeschichte Schleiermachers", in: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, Teilband 2, ed. Kurt-Victor Selge, Berlin: De Gruyter, pp. 1157-1169.

JAESCHKE, W. (2016), *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, third edition, Stuttgart: J. B. Metzler.

LUTHER, M. (1982), "Der Große Katechismus", in: *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 543-733.

RINGLEBEN, J. (2018), *Der lebendige Gott. Gotteslehre als Arbeit am Begriff*, Tübingen: Mohr Siebeck.

STOLZENBERG, J. (2000), "Zum Theorem der Selbstvernichtung des absoluten Wissens in Fichtes Wissenschaftslehre von 1801", in: *Die Spätphilosophie J.G. Fichtes. Fichte-Studien*, Band 17, ed. Wolfgang H. Schrader, Amsterdam: Brill, pp. 127-140.



# Sobre la Trinidad en Hegel y Edith Stein



<https://doi.org/10.36592/9786554600637-05>

*Luis Mariano de la Maza*

*Pontificia Universidad Católica de Chile*

[sdel4@uc.cl](mailto:sdel4@uc.cl)

## Resumen<sup>1</sup>

Estudio comparativo de algunas de las principales reflexiones filosóficas de Hegel y Edith Stein en torno a la doctrina cristiana de la Trinidad. Ejes de la comparación son las fuentes filosófico-teológicas de ambos pensadores, su posición respecto de la posibilidad del conocimiento filosófico de la Trinidad y de la unidad de las personas divinas; la concepción que tienen sobre el amor y la vida intratrinitaria, así como sobre la Trinidad económica o histórica, y la oposición de ambos al panteísmo. Finalmente se recapitulan las principales consecuencias que se derivan de esta comparación.

La doctrina cristiana de la Trinidad es, como bien se sabe, un misterio revelado en las Sagradas Escrituras y expresado en fórmulas dogmáticas por la Tradición y el Magisterio de la Iglesia<sup>2</sup>. No obstante, también ha sido objeto de reflexión filosófica por pensadores que, más allá de sus diferencias, tienen un interés común por el espíritu como tema central de la filosofía, y comparten la convicción de que ella tiene

---

<sup>1</sup> Ponencia presentada en el XII Simposio Internacional "Caminar nocturno en apertura trinitaria. Diálogos con Edith Stein", organizado por el Centro de Estudios Interdisciplinarios Edith Stein de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 11-12 de agosto de 2021, y repetida con modificaciones en el III Congreso Germano-Latinoamericano "Hegel y el Círculo de las Ciencias", cuyas actas son recogidas en el presente volumen.

<sup>2</sup> La más antigua fórmula magisterial de la fe de la Iglesia en la Trinidad es el *Credo apostólico*, construido sobre la fórmula trinitaria bautismal de Mt 28, 19 (cf. DH 10-12). El Concilio de Nicea (325) puso en el centro la divinidad del Hijo y su consustancialidad (*homousia*) con el Padre (DH 125-6). El símbolo *niceno-constantinopolitano*, profesión oficial de fe del Segundo Concilio Ecuménico de Constantinopla (381), destacó al mismo tiempo la divinidad del Hijo y la divinidad del Espíritu Santo (DH 150). El símbolo del Concilio XI de Toledo (675), unificó textos de Padres de la Iglesia (sobre todo de San Agustín, San Fulgencio, San Isidoro de Sevilla) y de sínodos anteriores (DH 525-541). En la Edad Media fueron de importancia para la formulación del dogma trinitario el Concilio IV de Letrán (1215) (DH 800-802) y el Concilio de Florencia, (1438-1445) que presentó un compendio de la doctrina sobre la Trinidad, que puede ser considerado el final de la evolución del dogma (DH 1330-1).

que nutrirse con los contenidos esenciales de la religión cristiana, como es el caso del luterano Georg Wilhelm Friedrich Hegel y la católica Edith Stein<sup>3</sup>. Ambos autores asocian la doctrina trinitaria con la filosofía del neoplatonismo de la antigüedad tardía; Hegel la refiere directamente a Plotino y Proclo, Stein lo hace principalmente a través de su recepción por San Agustín de Hipona, de quien deriva a su vez la doctrina trinitaria de Santo Tomás de Aquino. El desarrollo sistemático de Hegel sobre la Trinidad se encuentra sobre todo en las lecciones berlinesas sobre filosofía de la religión entre 1821 y 1831, aunque su origen se remonta a su primera etapa como profesor universitario en Jena, que culmina con la *Fenomenología del espíritu* de 1807. Edith Stein se ocupa del tema después de su bautismo (1922), especialmente a partir de los escritos sobre antropología teológica y filosófica en Münster, y el momento culminante de esta reflexión se encuentra en *Ser finito y ser eterno* (1936), particularmente en los capítulos séptimo y octavo.

### Trinidad y conocimiento humano

Edith Stein sostiene que hay una lejanía abismal entre el mundo divino y el entendimiento humano: "Dios no es comprensible para nosotros ni en cuanto ser ni en cuanto esencia." (STEIN, 2007, p. 720) La desproporción infinita entre la capacidad del pensamiento humano y la realidad divina no significa, sin embargo, que se deba renunciar al esfuerzo de aproximación comprensiva tomando los debidos recaudos respecto de los conceptos de los que nos servimos. Una manera que recomienda y que utiliza la carmelita para evitar la tentación de confundir los conceptos humanos con un verdadero conocimiento de Dios es el recurso a imágenes, metáforas o parábolas, en especial cuando se trata de la Trinidad, "el más grande de todos los misterios de la fe." (STEIN, 2007, p. 720) Siguiendo a su mentor, el jesuita Erich Przywara, la carmelita llama al intento de conjugar el conocimiento filosófico con las verdades de fe una "*reductio ad mysterium*", y con San Juan de la Cruz, comentando al Pseudo Dionisio, dice que la fe es una "luz oscura", pues da a conocer algo que sigue siendo incomprensible.<sup>4</sup> De Przywara toma también la versión actualizada de

---

<sup>3</sup> Cf. DE LA MAZA, 2015.

<sup>4</sup> Cf. STEIN, 2007, p. 635.

la doctrina escolástica de la *analogia entis* como ley fundamental de todo ente, y por tanto determinante también del método de investigación en aras de un saber unitario entre lo que ofrece la razón natural y la fe sobrenatural sobre la relación entre el ser finito y el ser eterno<sup>5</sup>.

Hegel también se refiere a la Trinidad como un misterio, pero el sentido de misterio para él es muy distinto al de Edith Stein. Mientras ésta se refiere a lo sobrenatural que está por encima del alcance de la comprensión meramente racional del ser humano finito, para Hegel se trata del conocimiento especulativo que trasciende los límites finitos de lo que denomina "representación" y del entendimiento, pero no de la razón. La representación es la modalidad de conocimiento atada a la sensibilidad, la imaginación y la narratividad mítica. La conciencia religiosa del hombre común se desenvuelve en esta modalidad del conocer. La filosofía moderna, en cambio, opera reflexivamente con el entendimiento abstracto, basado en el principio de identidad y dotado por tanto de conceptos fijos y excluyentes entre sí, tales como ser y pensar, naturaleza y espíritu, finitud e infinitud. A estas dos modalidades superpone Hegel la razón especulativa, que se caracteriza por superar el pensamiento finito al conectar los conceptos contrapuestos como momentos parciales de unidades superiores en las que se niega su pretensión de verdad unilateral, pero a la vez se recoge la parte de verdad que se complementa con lo inicialmente excluido de ella. Así, por ejemplo, la razón especulativa rechaza un concepto de infinitud que excluya la finitud, puesto que con ello se autodestruye, y en cambio desarrolla un concepto de lo infinito en unidad con lo finito.

Si bien para Hegel la filosofía especulativa no se queda en la representación propia de la conciencia religiosa, considera que los contenidos de la religión son esencialmente verdaderos y necesarios para conocer la verdad absoluta, que no es otra que la verdad de Dios, la que por su parte el entendimiento finito es incapaz de conocer. Según Hegel, el misterio es oculto o secreto "para el entendimiento y para los modos sensibles de pensar", pero "para la razón no es ningún misterio." (HEGEL, 1987, p. 120). Así, por ejemplo, que Dios sea unitrino es una contradicción que el

---

<sup>5</sup> Cf. STEIN, 2007, p. 606ss.

entendimiento no puede asimilar, porque se rige exclusivamente por el principio de la identidad abstracta, pero para la razón "todo lo concreto y viviente es la contradicción en sí" (HEGEL, 1987, p. 121), y no por ello menos verdadero. Por lo tanto, la filosofía tiene que justificar y exponer la verdad de la religión de la manera más adecuada a esta, que según Hegel es el pensamiento especulativo<sup>6</sup>.

### Unidad y trinidad

La concepción hegeliana de la Trinidad conecta la doctrina cristiana con dos elementos que la configuran filosóficamente, a saber: el neoplatonismo de la antigüedad tardía y la estructura del concepto que desarrolla en la tercera parte de su *Ciencia de la Lógica*. Para Hegel, el neoplatonismo es la filosofía más estrechamente ligada con el cristianismo en general, pues comparte la concepción de la esencia divina como espíritu.<sup>7</sup> Hegel valora en Plotino la distinción en el *nous* entre el pensar, lo pensado y el pensamiento, siendo el pensamiento la unión del pensar y lo pensado<sup>8</sup>. Esta estructura del pensamiento que se piensa a sí mismo es profundizada por Proclo, a quien Hegel considera el máximo exponente de la especulación neoplatónica, porque trata los tres momentos de esta estructura triádica como tres totalidades que se interpenetran mutuamente, constituyendo así una totalidad concreta<sup>9</sup>.

En lo que respecta al concepto en la *Ciencia de la Lógica*, Hegel lo entiende como una realidad viva y procesual, que se autodesarrolla a partir de la universalidad abstracta, se determina como particularidad y finalmente retorna a la unidad inicial como singularidad unificadora de lo universal y lo particular, es decir, como universalidad concreta<sup>10</sup>. Por lo tanto, los múltiples contenidos del concepto no son algo externo a este, sino por el contrario, están puestos por él y en él.

---

<sup>6</sup> Cf. HEGEL, 1987, p. 166ss.

<sup>7</sup> Cf. HALFWASSEN, 1999, p. 126.

<sup>8</sup> Cf. HEGEL, 1955, p. 45. Aunque menciona el Uno como primer principio, Hegel pone en el centro de la filosofía plotiniana el pensamiento que se piensa a sí mismo. Con ello deja de lado la concepción mística de Plotino, según la cual la unión del alma humana con el Uno se daría más allá del pensamiento racional. Cf. DÜSING, 1983, pp. 142-151.

<sup>9</sup> Cf. HEGEL, 1955, p. 60ss.

<sup>10</sup> Cf. HEGEL, 2015, pp. 35, 57, 59 (de GW); cf. HEGEL, 2017, § 240.

La exposición hegeliana de la Trinidad muestra, además, dos líneas que corresponden a dos maneras diferentes de entender la relación entre el concepto del espíritu y el tercer momento del concepto, la singularidad. En la *Fenomenología del espíritu* (1807), en el manuscrito de sus *Lecciones de Filosofía de la Religión* de 1821 y en las *Lecciones* de 1827, el Espíritu representa el concepto de Dios como tal y no se refiere explícitamente a la singularidad como momento diferente de los otros dos, la universalidad y la particularidad, sino que expresa su unidad. En este sentido, Hegel interpreta la Trinidad de un modo diferente a la ortodoxia doctrinal, pero coincidente con neoplatónicos cristianos como Mario Victorino y Nicolás de Cusa, según los cuales el tercer momento es la unidad a la que retornan los dos primeros momentos, que son la unidad inmediata y simple y su autodespliegue en una multiplicidad. En otras palabras, el Espíritu Santo es la unidad recíproca del Padre y del Hijo. No habría propiamente una trinidad, sino una unidad dual, y la concepción del Espíritu como una tercera persona correspondería a la perspectiva de la representación religiosa que no se ha elevado al nivel de la especulación. Pero, por otra parte, tanto en las *Lecciones* de 1824 como en el § 567 de la *Enciclopedia*, el Espíritu, aparte de caracterizar a Dios en general, se refiere en su significado más estricto a la singularidad concreta como tercer momento, diferente de la universalidad y la particularidad.

Hegel considera apropiado hablar de personas intratrinitarias, no así de números o sea de cantidades finitas al hacerlo de la realidad absoluta e infinita que es Dios. No obstante, acepta distinguir tres personas. Persona significa para Hegel que “el ser para sí ha sido llevado a la cima más alta [...] es la intensidad suprema del ser para sí” (HEGEL, 1987, p. 121). En esta cima se resuelve, según Hegel, la contradicción absoluta de que tres personas son una y la misma, pues, en la máxima expresión de su ser para sí, las tres personas se comunican absolutamente entre sí, como momentos de la Unidad absoluta. Si faltara esta comunicación se aplicaría en el ámbito de lo divino lo que según Hegel caracteriza al mal en la esfera de las relaciones humanas, con lo que se refiere a la autoafirmación particular excluyente del otro, porque se niega a formar la comunidad de un “nosotros” espiritual. Por lo tanto, la plena realización de la persona implica a la vez su disolución: “la personalidad que no se abandona en la idea divina es lo malo.” (HEGEL 1987, p. 122)

Como Hegel, Edith Stein sostiene que el término *persona* no se aplica en el mismo sentido a los sujetos trinitarios y a los seres humanos. Ella parte de la definición de Boecio, recogida por Santo Tomás de Aquino: "sustancia individual de naturaleza racional". Cada persona es un individuo único, posee una identidad incomunicable, en el sentido de que es indivisa en sí misma y dividida de los demás. Pero cuando se aplica el concepto de persona a la Trinidad divina todo es comunicable entre ellas: "nos encontramos ante tres personas que poseen en común todo su *quid* y de las que ninguna es posible sin las otras." Con Santo Tomás, sostiene que el término *persona* expresa lo más *perfecto* de toda la naturaleza. En el teatro griego y romano era la máscara que permitía distinguir a los hombres de mayor dignidad. Por ser Dios lo sumamente perfecto y superar en dignidad a toda otra dignidad, el nombre de persona le corresponde a Dios en grado sumo." (STEIN, 2007, p. 953ss.)

Si bien acepta, como Hegel, que las tres personas pueden designarse con el nombre de espíritu<sup>11</sup>, también subraya su diferencia sin recurrir, como Hegel a la estructura lógica del concepto, sino como San Agustín y Santo Tomás, a las relaciones que trasmite la fe de la Iglesia desde los primeros Concilios: "La doctrina de la fe señala la unidad de la "sustancia" (esto es, de la esencia) en las tres personas: así ellas son totalmente iguales y son uno. Se diferencian por las "relaciones":

el Padre "engendra" al Hijo, el Padre y el Hijo "exhalan" el Espíritu Santo. A esta distinción se añade todavía la diferencia en la aparición temporal de la segunda y de la tercera persona: sólo el Hijo nació de la Virgen, fue crucificado, murió y fue sepultado; sólo el Espíritu Santo apareció bajo forma de paloma y de lenguas. (STEIN, 2007, p. 952)

---

<sup>11</sup> "Puesto que la vida personal es un salir desde sí y al mismo tiempo un ser y un permanecer en sí mismo, pero ambos aspectos caracterizan la esencia del espíritu, por eso el ser personal es igualmente un ser espiritual." (STEIN, 2007, p. 958/25)



## Amor y vida

Según Edith Stein la unidad de la pluralidad divina radica en la fuerza del amor. El amor presupone personas diferentes y establece entre ellas un vínculo comunitario. El amor es apertura al otro y don de sí. Por lo tanto, mientras más perfecto sea, mayor es la unidad de las personas: "Puesto que Dios es amor, el ser divino debe ser el ser-uno de una pluralidad de personas, y su nombre 'yo soy' equivale a 'yo me doy enteramente a un tú', 'soy uno con un tú', y por lo tanto equivale también a un 'nosotros somos.'" (STEIN, 2007, p. 947)<sup>12</sup>

La capacidad de donarse al otro implica a su vez la capacidad de disponer de sí mismo, de ser dueño de sí mismo, de conocerse a sí mismo y de autodeterminarse, es decir de actuar libremente<sup>13</sup>. Todas estas son notas que definen al ser espiritual, tanto en Hegel como en Edith Stein. Para Hegel, lo propio del Espíritu es revelarse al espíritu en su modo de ser más alto, que es el pensamiento. "Este Espíritu, para el cual es Él (el Espíritu) es [...] el Espíritu pensante, espíritu en el elemento de su libertad". Dios es, pues, "esencialmente para el pensamiento" (HEGEL, 1987, p. 118). Dios, como concepto universal, como Padre, trinitariamente hablando, es el objeto propio del pensamiento que se diferencia de sí mismo, permaneciendo a la vez idéntico consigo mismo. Pero la carmelita se distingue de Hegel por seguir la tradición agustiniana, que concede primacía al amor respecto del conocimiento, o a la voluntad respecto de la inteligencia. Se conoce lo que se ama y en la medida en que se ama, cuya máxima expresión se encuentra en la unidad trinitaria:

La vida íntima de Dios es el amor recíproco enteramente libre de todas las criaturas, inmutable y eterno de las personas divinas entre sí. Lo que se entrega recíprocamente es una única, eterna e infinita esencia que abraza perfectamente a cada una de ellas y a todas juntas. El Padre lo ofrece —desde toda la eternidad— al Hijo en cuanto que lo engendra, y mientras el Padre y el Hijo se dan el uno al otro, el Espíritu Santo procede de ellos, como su amor recíproco y entrega. (STEIN, 2007, p. 948)

---

<sup>12</sup> He corregido la traducción.

<sup>13</sup> Cf. STEIN, 2007, p. 970.

La unidad de las personas trinitarias es "el reino del espíritu", porque en ella se encuentran en grado máximo las cuatro notas esenciales con la que Edith Stein caracteriza al espíritu: la inespacialidad e inmaterialidad, el poseer una vida interna que permanece en sí, y el darse sin perder nada de sí. La realización más pura y perfecta del espíritu se encuentra en la entrega total de las personas divinas, "en la cual cada una se enajena enteramente de su esencia y, sin embargo, la conserva perfectamente, cada una está enteramente en sí misma y enteramente en las otras." (STEIN, 2007, p. 956ss.)

Hegel también recurre al concepto del amor, como un término adecuado para referirse a Dios, puesto que el amor es lo que diferencia y lo que supera la diferencia<sup>14</sup>. Aunque lo considera más bien perteneciente al ámbito de la finitud humana y por tanto al lenguaje de la representación antes que al del concepto especulativo:

Dios es amor' es una expresión muy apropiada; ahí Dios está en la sensación; Él es así persona y la relación consiste en que la conciencia del uno se posee solamente en la conciencia del otro, el uno es consciente de sí en el otro, como dice Goethe, en la desapropiación absoluta. (HEGEL, 1987, p. 121)

Goethe es también citado por la santa carmelita, pero en un sentido distinto, a propósito del concepto del *logos* al comienzo del Evangelio de Juan:

Los teólogos traducen: 'En el principio era el Verbo' por este término entienden el Verbo Eterno, la segunda persona de Dios Trino. Pero nosotros no violentamos estas palabras de Juan si, [...] tratamos de decir con Fausto: 'Al principio era el sentido'. (STEIN, 2007, p. 715)<sup>15</sup>

Si bien esta no es la traducción que prefiere Goethe en el *Fausto*, puesto que finalmente se inclina por el término "acción" (más cercano al principio de la filosofía de Johann Gottlieb Fichte), Edith Stein lo escoge para subrayar la realidad de la

---

<sup>14</sup> HEGEL, 1987, p. 192.

<sup>15</sup> Goethe ofrece otras dos traducciones del *logos* en el *Fausto*: "fuerza" y "acción", siendo esta última la que más le convence.

esencia divina que da consistencia y coherencia a todas las cosas y es comprendida como contenido de conocimiento<sup>16</sup>.

Otro concepto que se encuentra en Hegel y Edith Stein en relación con la Trinidad es el de vida. Según Hegel, para conservarse, la vida tiene que “entrar en la diferencia, en la lucha con la particularidad, encontrarse diferente respecto de la naturaleza inorgánica.” (HEGEL, 1987, p. 123) De este modo, la vida es resultado y presupuesto, porque se produce a sí misma diferenciándose en sí misma. En el mismo sentido, el Espíritu, como tercera persona diferente es a la vez lo primero presupuesto del tercero en cuanto resultado. Así se explica que el Espíritu sea tanto nombre propio de Dios, como nombre propio de la tercera persona, por cuanto en ella culmina el proceso trinitario. Este concepto de presuposición es muy importante, porque le sirve a Hegel para deslindar la Trinidad cristiana de otras, como la hindú o la desarrollada en la tradición platónica, que no llegan a una verdadera noción de espíritu, porque no está presupuesto en el principio<sup>17</sup>.

Edith Stein dice que el ser de Dios es vida, en tanto que es eterna fuerza generadora, perpetua creación de sí, fecundidad infinita, permanente ofrenda de un yo eterno a un tú igualmente eterno, y que es la a la vez recepción de sí siempre renovada en un proceso circular que se cierra en la tercera persona:

Se trata de un movimiento eterno en sí mismo, de un eterno sacar de sí partiendo del fondo del ser propio infinito, como la entrega-regalo del yo eterno a un tú eterno, un eterno recibirse y darse correspondientes. Y puesto que el ser-uno que brota eternamente en este dar y recibir extrae de sí una vez más *en común* lo que es dado y lo que es recibido—porque el ser-uno supremo como tal tiene que ser necesariamente fecundo—, el círculo de la vida interior de Dios se cierra, por consiguiente, en la tercera persona que es don, amor y vida. (STEIN, 2007, p. 948)

---

<sup>16</sup> Cf. STEIN, 2007, p. 716.

<sup>17</sup> Cf. HEGEL, 1987, p. 121ss.

### Trinidad económica

La verdad especulativa de la religión cristiana no se encuentra para Hegel solamente en la Trinidad inmanente, sino también en la Trinidad real, histórica o económica, vale decir en la Encarnación de Dios y en la reconciliación de Dios y el hombre en el Espíritu Santo. El fundamento de la Encarnación es la autodiferenciación esencial de la Idea absoluta. Para que Dios sea espíritu tiene que exteriorizarse y aparecer como ser humano individual, no como un mero ideal de humanidad<sup>18</sup>.

Hegel recoge la doctrina aristotélica del intelecto activo que posibilita la recepción del universal inteligible en el intelecto pasivo<sup>19</sup>, para exponer cómo la actividad del espíritu humano subjetivo que piensa al espíritu absoluto hace posible la realización efectiva del segundo en unidad con él. El espíritu humano realiza su unidad esencial con el espíritu divino en el proceso de efectuación del conocimiento especulativo del absoluto, es decir, por medio de la filosofía, que consiste en el retorno pensante al fundamento divino<sup>20</sup>.

La concepción hegeliana de la elevación del hombre a Dios por medio de la encarnación, muerte y resurrección de Cristo se inspira sobre todo en el Evangelio de Juan y en la interpretación platonizante de los padres griegos, especialmente de Orígenes y los Capadocios. En este sentido, el centro de su Cristología es que Dios se tiene que hacer hombre para que el hombre pueda ser Dios, distinto al enfoque de San Agustín y posteriormente Lutero, quienes recogen más bien el motivo paulino de la muerte en la cruz como expiación por el pecado de los hombres<sup>21</sup>.

Para que el espíritu humano finito pueda elevarse y llegar a identificarse con el espíritu infinito de Dios no es suficiente, según Hegel, el esfuerzo de elevación del ser humano, sino que se requiere que Dios mismo salga de sí, aparezca y se revele visiblemente en la historia como hombre verdadero. Pero a su vez debe superar esa condición finita y retornar a la universalidad del espíritu que reúne la subjetividad

---

<sup>18</sup> Cf. HEGEL, 1987, p. 205.

<sup>19</sup> Cf. ARISTÓTELES, 1983, III, 4-5.

<sup>20</sup> Cf. HALFWASSEN, 1999, p. 137.

<sup>21</sup> Cf. HALFWASSEN, 1999. p. 138ss.

humana y la objetividad divina. Ese es para Hegel el sentido de la muerte de Cristo en la cruz.<sup>22</sup> La realización efectiva de la unidad del hombre con Dios se cumple finalmente en la comunidad espiritual de los creyentes, en cuya conciencia Dios se hace presente, ya no solo como un hombre singular de existencia empírica pasajera en un lugar y tiempo particular, sino de modo universal, definitivo y permanente: "[...] en la unidad de la naturaleza divina y humana ha desaparecido todo lo que pertenece a una particularización exterior; lo finito ha desaparecido." (HEGEL, 1987, p. 137) El espíritu solo se realiza como espíritu cuando alcanza la plena conciencia de sí. El mal consiste en la autoafirmación del espíritu subjetivo que se aferra a su finitud y se cierra a su identificación con el espíritu absoluto<sup>23</sup>.

Si para Hegel la realidad del mundo es espiritual en tanto que brota de la exteriorización y autodespliegue de Dios, Edith Stein por su parte no llega a afirmar la identidad de naturaleza y espíritu, pero sostiene que *"todo lo material está constituido por el espíritu"*. Esto no significa solamente que todo el mundo material es creado por el espíritu divino, sino que *cada hechura material está llena de espíritu"*. (STEIN, 2007, p. 972) No hay materia sin espíritu; por eso, el mundo material puede ser considerado como una realidad significativa, un libro abierto que puede ser reconocido e interpretado por el espíritu<sup>24</sup>.

En tanto que producto del espíritu, el mundo creado refleja también, según Edith Stein, su estructura trinitaria: "El tres y uno ciertamente puede ser considerado como una ley fundamental de la vida espiritual (como de la creación entera): una ley fundamental que se repite en todas las ramificaciones, semejante a una ley de configuración de un ser vivo en todas sus partes." (STEIN, 2007, p. 1039ss.)

San Agustín y Santo Tomás habían establecido que el acto de crear no es algo propio de una sola de las personas divinas, sino que es común a toda la Trinidad, y ambos distinguieron entre vestigios e imagen de Dios en la creación, reservando el segundo término para los entes racionales. Stein, por su parte, prefiere decir que toda la creación, tanto los seres racionales como los irracionales, han sido creados a

---

<sup>22</sup> Cf. DE LA MAZA, 2019.

<sup>23</sup> Cf. HEGEL, 1987, pp. 129-132.

<sup>24</sup> Cf. STEIN, 2007, p. 1012.

imagen de la Trinidad<sup>25</sup>. La carmelita multiplica los ejemplos de tríadas en la creación y en el ser humano. Los seres finitos son una imagen del Padre en la medida que subsisten por sí mismos y son seres independientes; son una imagen del Hijo, *Lógos*, la Palabra de Dios, en la medida en la que poseen un sentido, una esencia determinada; y son imagen del Espíritu Santo en la medida en la que despliegan su esencia, tienen una fuerza vital o están vivos. Más allá de los seres finitos individuales, Stein describe un despliegue trinitario en distintas modalidades y grados del ser: los estados fundamentales de la materia son tres: sólido, líquido y gaseoso; también son tres los tipos de seres vivos: vegetales, animales y humanos, etc. Asimismo muestra estructuras trinitarias en los seres materiales, los seres vivos impersonales, los seres humanos y los ángeles. Por su naturaleza espiritual, tanto los ángeles como los seres humanos son una imagen de Dios de un modo mucho más genuino que las otras creaturas.<sup>26</sup> En lo que respecta al ser humano, la Trinidad se expresa en su naturaleza tripartita de cuerpo, alma y espíritu. Por su cuerpo, es imagen del Verbo Encarnado, por la unión del cuerpo y el alma en un ser subsistente, es imagen del Padre, y por poseer un alma espiritual, es imagen del Espíritu Santo<sup>27</sup>.

Por otra parte, tanto el alma como el espíritu pueden ser también por separado una imagen del Dios Trino. En cuanto realidad subsistente por sí misma cargada de sentido y de fuerza, el alma sola "puede ser considerada en sí misma como una imagen de la Trinidad" (STEIN, 2007, p. 1036). Por último, en el espíritu humano se da la imagen trinitaria de tres modos. *Ad extra*, la vida espiritual se despliega como conocimiento intelectual, sentimiento y voluntad; *ad intra* es conciencia de sí misma por medio de la memoria, autoconciencia emocional y autoafirmación volitiva del propio ser. Y por último, la vida externa e interna se unifican por el amor, en una dimensión igualmente triple: como amor justo de sí mismo, amor al prójimo y amor a Dios<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> Cf. STEIN, 2007, p. 951, nota 702.

<sup>26</sup> Cf. STEIN, 2007, p. 1052.

<sup>27</sup> Cf. STEIN, 2007, p. 1036.

<sup>28</sup> Cf. STEIN, 2007, pp. 1036-1044.

## Contra el panteísmo

Ya ha quedado establecido que, para Edith Stein, hay una distancia infinita entre Dios Creador y los entes finitos creados. Siguiendo a Santo Tomás de Aquino, dice que Dios es Acto puro, absolutamente simple y eternamente presente, por lo que no cabe distinguir en él esencia y existencia, ni ninguna otra estructura compuesta. En cambio los entes finitos, que dependen causalmente del Creador, se sitúan en el espacio y el tiempo y están compuestos de acto y potencia, materia y forma, esencia y existencia, sustancia y accidentes. De esta manera se afirma la absoluta trascendencia de Dios y se evita una concepción panteísta de la realidad.

Hegel, por su parte, no acepta hablar de una trascendencia que implique un más allá del mundo, porque considera que eso implica poner límites externos a la infinitud de Dios. Lo finito no puede estar fuera de Dios, sino en Dios mismo, como audiferenciación interna a Él. Esta mediación entre infinitud y finitud, Dios y mundo, ha sido frecuentemente criticada como panteísmo, pero Hegel rechaza tajantemente esa calificación<sup>29</sup>. A su juicio, el panteísmo en sentido estricto es una doctrina que jamás ha sido sostenida por ningún filósofo, pues consiste en afirmar que el conjunto de todas las cosas singulares en su existencia empírica, tal como existen inmediatamente, son Dios (*cosmoteísmo*). Otro sentido del panteísmo que Hegel distingue como ajeno a su pensar es el que califica como panteísmo "oriental", según el cual lo divino es solamente las realidades más elevadas, lo esencial del conjunto de las cosas (*politeísmo*). Por último, Hegel rechaza también aquella forma de panteísmo que se relaciona con un mal entendido sistema filosófico de la identidad absoluta, en el que incluye, entre otros, a Parménides y a Spinoza, por afirmar la unidad de una sustancia absoluta en desmedro de las realidades finitas, cuya existencia se niega o se rebaja a meros accidentes (*acosmismo*). En este sentido sería una concepción exactamente opuesta a lo que Hegel llama panteísmo en sentido estricto.

---

<sup>29</sup> Cf. HEGEL, 2017, § 573.

## A modo de conclusión

Para finalizar, destacamos los siguientes aspectos:

1. Tanto Hegel como Edith Stein consideran que la filosofía, sin dejar de ser tal, debe nutrirse del contenido esencial de la religión, y en especial de la religión cristiana.

2. Ambos pensadores consideran, a su vez, que el principal contenido de la fe cristiana es la doctrina de la Trinidad.

3. La principal diferencia entre ambos se refiere al conocimiento humano sobre Dios o el absoluto. Según Hegel, la razón especulativa es capaz de superar las limitaciones del entendimiento finito y conocer el absoluto. La carmelita, en cambio, siguiendo la tradición de la teología negativa y de Santo Tomás de Aquino, se basa en la doctrina de la *analogia entis*, según la cual, al conocer a Dios, es más lo que no se conoce que lo que se conoce.

4. Tanto Hegel como Edith Stein distinguen entre la Trinidad inmanente y su manifestación en el mundo. En la carmelita esa manifestación se expresa en variadas imágenes de la Trinidad en la creación, a través de las cuales reconoce el ser humano la impronta del Creador y eleva su espíritu hacia Él. El filósofo suabo subraya en cambio el proceso a través del cual Dios y el ser humano llegan a plena unidad espiritual, mediada por la Encarnación, la muerte y resurrección de Cristo.

5. La concepción steiniana de la Trinidad acoge la doctrina de la fe, enriqueciéndola con reflexiones originales que no se apartan de la ortodoxia cristiana. Por su parte, la filosofía trinitaria de Hegel presenta ciertas fluctuaciones entre una tríada propiamente tal y una díada de las personas del Padre y el Hijo unificadas en el Espíritu. Junto con ello, el papel determinante que en su exposición cumplen las categorías lógicas, además, entre otras cosas, del uso del término de "momento" para designar a las personas divinas, han suscitado posiciones críticas, tanto del lado del catolicismo como del protestantismo. Pero también es justo



reconocer que Hegel ha influido positivamente en una renovación de la reflexión cristiana sobre la Trinidad<sup>30</sup>.

6. Más allá de legítimas dudas y objeciones posibles al enfoque ofrecido sobre la doctrina trinitaria, no cabe duda que la contribución de ambos pensadores a una reflexión inteligente sobre un contenido esencial de la fe merece ser recogido, valorado y debatido en un tiempo como el actual, que no se destaca por el diálogo de vuelo especulativo de la filosofía con la religión.

## Bibliografía

ARISTÓTELES (1983), *De Anima*, traducción de Tomás Calvo, Madrid: Gredos.

DE LA MAZA, L. (2015), "Sobre el espíritu en Hegel y Edith Stein", en: *Teología y Vida* 56, pp. 271-289.

DE LA MAZA, L. (2019), "La piedra de toque en que se legitima la fe", en: *El motivo hegeliano de la muerte de Dios. La muerte de Dios. Hacia una filosofía de la cruz*, editado por Miguel González, Santiago de Chile: Ril, pp. 117-135.

DÜSING, K. (1983), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

HALFWASSEN, J. (1999), "Hegel und der spätantike Neuplatonismus", en: *Hegel-Studien Beiheft* 40, Bonn: Bouvier.

HEGEL, G.W.F. (1955), *Lecciones sobre la historia de la filosofía* III, traducción de Wenceslao Roces, México: Fondo de Cultura Económica.

HEGEL, G.W.F. (1987), *Lecciones sobre filosofía de la religión*, edición de Ricardo Ferrara, Madrid: Alianza.

HEGEL, G.W.F. (2010), *Fenomenología del espíritu*, edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos, Madrid: UAM/Abada.

HEGEL, G.W.F. (2015), *Ciencia de la Lógica* II: La lógica subjetiva, edición de Félix Duque, Madrid: Abada.

---

<sup>30</sup> En el protestantismo han reflexionado sobre la concepción hegeliana de la Trinidad especialmente Karl Barth, Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg y Falk Wagner. Por el lado católico cabe mencionar a Jörg Splett, Albert Chapelle, Peter Henrici, Walter Kern, Ludger Oeing-Hanhoff, Emilio Brito y Hans-Urs von Balthasar. Sobre algunos de ellos, cf. JAESCHKE, 1983, pp. 83-91.

HEGEL, G.W.F. (2017), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* [1830]. Edición bilingüe de Ramón Valls-Plana, Madrid: Abada.

JAESCHKE, W. (1983), *Die Religionsphilosophie Hegels*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

STEIN, E. (2007), *Ser finito y ser eterno. Obras completas IV*, traducción de Alberto Pérez Monroy, rev. por Julen Urquiza, Vitoria/Madrid/Burgos: Ediciones El Carmen/Editorial de Espiritualidad/Editorial Monte Carmelo.

# From Political Theology to Political Philosophy. Hegel on State and Religion



<https://doi.org/10.36592/9786554600637-06>

Günter Zöller

Ludwig-Maximilians-Universität München

[zoeller@lmu.de](mailto:zoeller@lmu.de)

## Abstract

The contribution tracks Hegel's surprisingly consistent views on the historical and systematic relation between state and religion, from his early politico-philosophical writings, including the *Constitution of Germany*, through the *Elements of the Philosophy of Right* to the two Berlin versions of the *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* and the late Latin oration on the occasion of the tercentenary of the Augsburg Confession. Particular attention is paid to the mature Hegel's central tenet of the incorporation and absorption of religious Protestantism by the modern state and its speculative twin, viz., Kantian and post-Kantian philosophy.

"It was neither fear nor piety that established religion among the Romans, but rather the necessity in all societies to have one"<sup>1</sup>

Montesquieu

Deviating from a current view, according to which the basic political concepts are secularized, originally theological concepts<sup>2</sup>, the following contribution argues reversely for the originally political formation of religious rule and for the primacy of politics over religion and seeks to document the substitution of political theology (*theologia civilis*) through political philosophy (political philosophy of religion, to be

---

<sup>1</sup> MONTESQUIEU, 2020, p. 60.

<sup>2</sup> See specially SCHMITT, 1996, p. 43: "Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe". With reference to Hegel, see also BÖCKENFÖRDE, 1982 and KERVÉGAN, 2013.

precise) through the example of the early and mature Hegel's reflections on the relation between state and religion<sup>3</sup>.

### 1. Popular Religion, Religious Positivism, and the Church Division

Notwithstanding his early theological training at the Tübingen Theological Seminary, Hegel's preserved thinking about religion and politics is not primarily theologically shaped but politico-philosophically natured. That holds already for the early works that were somewhat misleadingly labeled "Theological Juvenile Writings" by their posthumous first editor, and it holds all the more for Hegel's later pertinent drafts and publications that belong into the systematic context of his lifelong prevailing interests in philosophical questions and problems concerning history and politics as well as state and society. In the early Hegel of the Berne, Frankfurt and Jena years (1793-1807) the sustained thinking about the relation between state and religion is scattered over hundreds of manuscript pages and numerous fragmentarily recorded or preserved text *corpora* (HEGEL, 1968, 1, pp. 205-378 and 2, pp. 3-78 and pp. 111-367) among which three thematic complexes stand out that each can be grouped around a basic concept: that of popular religion (*Volksreligion*) and that of the positivity (*Positivität*) of religion from the Berne und Frankfurt textual material and that of the church division (*Kirchenspaltung*) from the body of work on the constitution of Germany from the Frankfurt and early Jena years.

By drawing on the concept of popular religion Hegel joins a discourse concerning the status and function of religion in modernity that stretches from the Enlightenment to early Romanticism. At the center of Hegel's pertinent reflections stands the question how the modern conception of religion, reduced at it is by biblical criticism and purified by universal reason (*Vernunftreligion*), relates to the partly historical, partly mythological ingredients of traditional and continuing religious faith (*Glauben*). The concrete context of Hegel's far reaching but also still somewhat wavering reflections on religion in modernity in general and its status in the modern

---

<sup>3</sup> For a treatment of state and religion in Hegel in the context of early modern political philosophy from Hobbes and Spinoza to Montesquieu and Rousseau, see ZÖLLER, 2023. On the relation between state and religion in Hegel, see also SCHMITT, 1966/67; LEWIS, 2011; HALBIG, 2013 and JAESCHKE, 2020.

state in particular is provided by the practically simultaneous publications of Fichte and Kant on the foundations of rational religion<sup>4</sup>. While Kant, Fichte and their followers seek to reduce religion to morals and morals to reason, others, including Hegel, insist on the further extra-rational dimension of religion under the modalities of intuition, feeling and imagination. The socio-political role of more than merely rational religion in modern society is typically addressed through the idea of a "mythology of reason" (HEGEL, 1968, 1, pp. 615-617, here: p. 616) – a cultural project that reflects as much the thinking of the late Enlightenment on the matter as that of early Romanticism.

Popular religion in the early Hegel thus designates the accommodation of rational religion to the horizon of expectation and to the capacities of understanding on the part of the broad population. The historical framework for the sought mediation between rational religion and popular religion is, on one side, the form of life attributed to antiquity, especially classical Greece, consisting in a harmonious combination of reason and the senses, of truth and beauty, and, on the other side, the continued "need" (*Bedürfnis*) for a comparable kind of "reconciliation" (*Versöhnung*) in increasingly divided and unreconciled modernity. For the early Hegel the core *desiderata* of popular religion in general and its contemporary, specifically modern version in particular comprise three requirements: a universally human background of popular religion in the rational idea of God; the intuition-based, imaginary rendition of religion in living and lived actuality; and the suitability of the complexly constructed popular religion to the human being's successful integration into the civico-political community.

Hegel's concept of popular religion thus takes up essential features and functions of Rousseau's conception of civil religion (*religion civile*) (ROUSSEAU, 1994, pp. 158-168; see also FRANKEL and JAFFE, 2020), supplemented by the cultic elaborations of the minimal civico-religious quasi-dogmas – an elaboration that already had been carried out in the cult of the supreme being (*Culte de l'Être suprême*) during the radically republican phase of the French Revolution. Hegel also agrees with Rousseau's controversial assessment, in turn inspired by Machiavelli's view of the

---

<sup>4</sup> *Attempt At a Critique of All Revelation*, 1792, 2nd. exp. ed. 1793; FICHTE, 1968, I/1, p. 15-123; *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*, 1793; KANT, 1900, 6, p. pp. 3-202

matter, that Christianity in its original form does not fulfill the civico-political exigencies of a popular religion. Hegel further agrees with Rousseau's critical assessment of the politicization of the Christian religion in late Antiquity and the Middle Ages as the establishment of an intolerant and despotic form of secular as well as spiritual rule over people. In Hegel's estimate, original Christianity is not a popular religion but a private religion (*Privatreigion*) –the religious foundation of an ethical reformer with pre-existing Kantian moral insights. Accordingly, Hegel documents the required aesthetic dimension of popular religion, which exceeds the latter's merely moral dimension, not in the Christian era but in classical antiquity, or rather in the latter's nostalgic transfiguration through contemporary German philhellenism.

Hegel further analyses the combined contrast between rational religion and popular religion and between private religion and public religion by means of the concept of religion's positivity. The concept of religious positivity is informed by the distinction between purely rational, "natural" law (*Naturrecht, Vernunftrecht*) and humanly legislated, "positive" law (*positives Recht*). In its basic meaning, positive is for Hegel what is put, fixated and objectified and thus detached from its conditions of coming about and removed from its original context. The positive thus forms the opposite to the solely rational and purely moral. Applied to the case of religion, positivity denotes for Hegel in the first place the externalistically and legalistically construed state of the Hebrews, in particular the latter's conception of a legislator-god, and his demand of unconditional civico-religious obedience to the law. More far reaching yet is the charge of positivity leveled by the early Hegel against the Christian religion, which concerns the transition – or rather the decline– of primitive Christianity into religiously as well as politically hardened forms of rule and discipline. For the early Hegel, at least in the phase of his temporary adoption of Kant's moral conception of religion, the primary counter-image to positive Christianity, is the figure of Jesus reduced to a teacher of pure morality (HEGEL, 1968, 1, pp. 205-278).

The third fundamental concept of Hegel's early political philosophy of religion –that of the church division– does not concern the civico-political assessment of Judaism and Christianity in general but the historically specific relation of institutionalized Christian religion, previously turned into a cosmic, "Catholic" church,

to the state under the early modern conditions of religious pluralization. The early Hegel addresses the consequences of the Reformation for religious and state politics in the context of his unfinished project to critically present and discuss the juridico-political structural forms and functional modes ("constitution") of the federated German lands. Germany and its constitution here refer to that almost a thousand years old federation of numerous and multiform state-like entities in the center of Europe formally known as the Holy Roman Empire (*Sacrum Imperium Romanum*) and informally referred to as the "Old Empire" (*Altes Reich*). Shortly after Hegel analyses in several successive attempts the centrifugal tendencies of the federation and develops proposals for its modernization, the Old Empire vanishes through self-dissolution under the onslaught of Napoleon's military expansion throughout Europe.

In addition to questions of constitutional and state law, financial and fiscal matters as well as internal and external relations, Hegel discusses in the early (untitled) essay on Germany's constitution the political status of religion and the latter's development from the Reformation to the end of the eighteenth century (HEGEL, 1968, 5, pp. 20-24, pp. 96-101, pp. 145-147, pp. 171f. and pp. 207-210). On Hegel's assessment, the Reformation *qua* church division further loosened and effectively ruptured the already weak federation of states within the Old Empire. The contrasting background to this development is, according to Hegel, the religious identity of the Empire in pre-Reformation times both a whole and in all its parts, due to the unchallenged reign of Roman Catholicism. The introduction of the Reformation in individual member states of the Empire –combined with the continued reign of Catholicism in other parts of the Empire and at the level of the Empire's Imperial head (the Emperor traditionally chosen, since early modern times, from the House of Habsburg)– introduces the division into the religious confessions not only in the population also in the very constitution of the federation of states that make up the Empire. The latter comes to formally recognizes first two, then three separate confessions (Catholic, Protestant, Reformed). In the process, so Hegel's analysis, the formation of a confessional identity entails the formation of a separate political identity in the member states of the Empire, due to which the local ruler and his people grow closer together, while their relation to the Imperial union is loosened. In general terms, Hegel regards the correlated state-political and confessional-religious

regionalization of the Empire as a missed opportunity for effectively disengaging the member states as well as their Imperial union from the juridico-political reach of the (recently pluralized, hence already weakened) church.

But Hegel also detects the beginnings of a modernization regarding the relation of church and state in the Old Empire –a modernization that would bring the constitution of the Empire in better alignment with the general principle of modern statehood, viz., the “principle of the state’s independence from the church” (HEGEL 1968, 5, p. 99; throughout all translations from HEGEL, 1968 are my own). Hegel believes to be able to detect indicators and harbingers of such a future development in the otherwise rather retrograde Empire under guise of the increasingly multi-confessional composition of its individual member states (“Estates”). The civil discrimination of deviant confessions (“inequality of religion”; HEGEL, 1968, 5, p. 172) to be found in the early phase of confessionalization –following the principle of religious politics, *cuius regio eius religio* (the prince determines his subjects’ religious confession)– is being replaced by the growing separation of civil rights from confessional adherence and church supervision. In the long run the pluralist religious practices, so Hegel hopes, might lead to the juridico-political spread of a truly universal toleration that is no longer limited to the three established Christian confessions (Catholic, Protestant, Reformed).

There is a further regard in which Hegel thinks he can detect in the growing dissolution of the principle of territoriality in religion politics a preparation or anticipation of specifically modern civico-political developments in the Old Empire. This is the phenomenon, relatively widespread in the seventeenth and eighteenth century, of a local ruler or prince of the Empire changing his religious confession (from Catholicism to Protestantism, but also vice versa), which leads to “a separation of a different kind” (HEGEL, 1968, 5, p. 100). With regard to the converted prince, a distinction comes in between the latter’s person *qua* individual human being and the latter’s political function *qua* continuing representative of an Imperial member state that itself has not undergone a change of confession (HEGEL, 1968, 5, p. 101). For Hegel the distinction between the (natural) person of the ruler and the ruler’s (non-natural) representative function pre-delineates how in other juridico-political regards, too, especially in matters of government, private and public tasks and functions are



to be strictly distinguished. In Hegel's eyes, the incipient differentiation between private law pertaining to a person and public law pertaining to a governmental representative, adumbrated in matters of the politics of religion, foreshadows the transition of the Old Empire's post-feudal constitution into a modern constitutional state ("possibility of a state, regardless of the diversity of religion"; HEGEL, 1968, 5, p. 100). To be sure, the self-dissolution of Empire prevented the enactment of the reforms and revisions envisioned and advocated by the early Hegel.

## 2. The Ethicality of the State and the Spirituality of Religion

More than a decade and a half go by after his eventually abandoned work on the German constitution, until Hegel again addresses extensively the relation between state and religion in his lectures on the philosophy of right (*philosophia iuris*), first held in Heidelberg and then in Berlin, including the latter's published version (*Elements of the Philosophy of Right*, 1820). This time though Hegel's pertinent reflections are not part of specialized studies on the political history of Judaism, Christianity and the Old Empire but an integral part of an ambitious systematical summary presentation of actuality according to the latter's universal developmental principle ("spirit"), in view of the absolute identity of thinking and actuality ("idea") and in accordance with a logical determinative structure inherent in all forms of thinking and all formations of actuality ("concept"). The mature Hegel's philosophy of right, which is carried out as an integrated double doctrine of modern natural law and modern political science, provides a philosophical presentation of self-actualized spirit congealed into the formal as well as informal forms and norms of interpersonal relations of all kinds –in a systematic spectrum that stretches from legal right and juridical law ("abstract right") through individual and interpersonal morals ("morality") to domestic, civil and political sociality ("ethical life").

Hegel's treatment of the relation between state and religion in the philosophy of right is part of his conceptual determination of the state in the more narrow, specifically political sense ("political state") (HEGEL, 1968, 14/1, p. 211). The object of Hegel's philosophy of right in general and his philosophy of the (political) state in particular is neither the factually given state of past or present times nor a

contrafactual ideal state, but the modern European state comprehended in its essential structures and functions. It is basically the state of Hegel's own post-revolutionary and pre-democratic age –purified though, conceptually refined and transfigured into its optimal shape. Hegel's comprehensive and comprehending grasp of the modern state has the latter's conceptually clarified constitution ("reason") coincide with its rationally reached realization ("actuality"), in accordance with the famous formula from the published work's Preface, inspired by the old doctrine of the transcendentals, stating the convertibility of rationality and actuality: "What is rational, is actual; and what is actual, is rational" (HEGEL, 1968, 14/1, p. 14; in the original emphasis).

In the *Elements of the Philosophy of Right* Hegel discusses the relation between state and religion ("state and church"; HEGEL, 1968, 14/1, p. 218) in an extensive elucidation to a short section (§270) located in the chapter on constitutional law ("inner state law") and dealing with the spiritual nature and the cognitive character of the state philosophically construed (HEGEL, 1968, 1, pp. 213-223). Under the architectonic premises of Hegel's systematic approach his reflections on the topic do not concern contingent historical or present shapes of state and religion (or church) but the conceptually purified *eidōs* of those institutions. Accordingly, the state in its relation to religion considered in the *Elements of the Philosophy of Right* is not the compensatory state of need ("state of need"; HEGEL, 1968, 14/1, p. 219) but the fully rational and essentially self-purposive state in its civic-political self-identity ("concrete state," "concrete freedom"; HEGEL, 1968, 14/1, p. 208 and p. 354). Analogously, the religion involved in Hegel's modern state is not some apolitical or even counter-political religion of pure inwardness but the religion compatible with and even contributory to the state and actually supporting the state.

The mutual *rapprochement* of the religion-affine state and the state-affine religion effectuated in the *Elements of the Philosophy of Right* manifests itself by Hegel's stressing, with regard to the state, the latter's civic-political "ethicality" (*Sittlichkeit*) and, with regard to the correlated religion, its supra-confessional and extra-ecclesiastical "spirituality" (*Geistigkeit*). If it were not for the danger of evoking suspicious continuities and clandestine convergences with traditional but past forms of theocracy ("divine governance") and hierarchy ("holy rule"), one could attribute to

Hegel's philosophy of right the religious perfusion of the modern state and the corresponding civico-political perfusion of modern religion. Hegel himself seems to endorse such a view by drawing on a theological comparison to describe the modern state —a statement though that is not to be found in the printed version of the philosophy of right but documented in a transcript of a later lecture course: "Thus one has to venerate the state a something divine [...]."<sup>5</sup>

In systematic terms the mutual assimilation of state and religion in Hegel's philosophy of right finds expression in the identification of the state properly conceived and religion rationally grasped as sharing the same content, while differing with regard to form —a difference that mainly concerns the logico-epistemic modalities involved ("form of universality," "faith and feeling"; Hegel 1968, 14/1, p. 220; in the original emphasis). For the mature Hegel, religion refined to its conceptual core serves as credential for the state ("religious confirmation") and as the latter's lasting basis ("foundation"), without though thereby assuming a leading role with regard to the state ("only foundation") (HEGEL, 1968, 14/1, p. 214).

Rather than following Rousseau and reducing politically willed, "civil" religion to a minimalist dogmatics of the soul's immortality and God's existence, Hegel in the *Elements of the Philosophy of Right* opts for confessional plurality ("liberal"; HEGEL, 1968, 14/1, p. 217) and limits the state's politics in matters of religion to the formal requirement that each citizen have "some religion" (HEGEL, 1968, 14/1, p.216), as long as it qualifies for a civically minded life in the state. Beyond its narrowly church-based tasks and obligation, religion thus receives the civic assignment to lend spiritual support to the generally required citizens' loyalty ("civic mindedness") and to do so by extra-juridical, quasi-moral means ("reassurance") (HEGEL, 1968, 14/1, p. 218). In addition, Hegel's philosophy of right assigns to the state *qua* civil society in the latter's function as the public guarantor of right and order the institutional oversight over religious communities as public corporative bodies (*corporations*) (HEGEL, 1968, 14/1, p. 218).

For purposes of contrast to the rationally controlled role of religion in the modern state, Hegel in the *Elements of the Philosophy of Right* also mentions the

---

<sup>5</sup> HEGEL, 1968, 26/2, p. 1008; winter semester 1822/23; transcript Heinrich Gustav Hotho; see also SIEP, 2010, SIEP, 2015 and OTTMANN, 2017.

controversial historical fusion of political and religious community (“unity of church and state”) under the politico-religious guidance of “authority” and “faith,” which he attributes to premodern forms of rule (“despotism”) and intends to keep apart from the modern linkage between state and religion (HEGEL, 1968, 14/1, p. 223; in the original emphasis). With an argument that follows directly a line of reasoning in the much earlier work on the German constitution about the political potential of the church division, Hegel in the *Elements of the Philosophy of Right* notes the liberating effect of confessional pluralization on the state as well as the church (HEGEL, 1968, 14/1, p. 223). The particularization of the formerly all-encompassing church (“particular churches”) indirectly has accorded to the state, so Hegel, a spiritual and political universality (“universality of thought”) and thus moved the state closer to its final end (“vocation”) of actually realizing (“existence”) self-aware practical reason (“self-conscious rationality and ethicality”) (HEGEL, 1968, 14/1, p. 223; in the original emphasis). Inversely, again according to Hegel in the *Elements of the Philosophy of Right*, the church, too, has gained through the confessional division with regard to the realization –beyond politics and independent of the entire political dimension– of its very own potential for reason and freedom

Outside of his lectures on the philosophy of right and the publication of the latter’s textbook version, the mature Hegel deals with the relation between state and religion above all in three text *corpora* from his later Berlin years: the two Berlin editions of his summary presentation of philosophy in its entirety<sup>6</sup> and a Latin academic celebratory address on the occasion of the tercentenary of the Augsburg Confession, a politically significant though theologically problematic historical manifesto of Lutheran theology (*Oratio in sacris saecularibus tertius traditae Confessionis Augustanae*, 1830; Strohm, 1980/81, 208-228). By contrast, the Berlin lectures on the philosophy of religion discuss the relation between state and religion in good number of passages on the concept of religion, on the Greek and Roman development of religion (“determined religion”) and on the Judaeo-Christian history of religion (“revealed religion”) (HEGEL, 1968, 29/1, p. 15, p. 61, p. 77 and p. 109),

---

<sup>6</sup> *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, 1827 and 1830; HEGEL, 1968, 19, pp. 395-400 and 20, pp. 531-537), his lectures on the philosophy of world history (1822/23, 1824/25, 1826/27 and 1830/31; HEGEL, 1968, 27/1, pp. 73-75 and p. 442-455, 27/2, pp. 774-780, 27/3, pp. 1136f. and 27/4, pp. 1559f.

without though adding anything substantially new above the elaborations in the *Elements of the Philosophy of Right*, the *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* and the lectures on the philosophy of world history (HEGEL, 1968, 29/1, p. 15, p. 61, p. 77 and p. 109).

The world-historical lectures in particular extend the conceptual clarifications of the *Elements of the Philosophy of Right* through historical specifics on the course and the consequences of the Reformation in early modern in Europa. From a systematic, rather than historical, perspective, the brief but rich elaborations on the relation between state and religion in the two Berlin versions of the *Encyclopedia* address a new aspect, mainly due to the systematic position of the pertinent pronouncements at the intersection of the encyclopedic philosophy of right, presented as "philosophy of objective spirit", and the encyclopedic triple presentation of the philosophy of art, religion and (the history of) philosophy under the guise of the "philosophy of absolute spirit" (ZÖLLER, 2018).

The intermediary position of the encyclopedic treatment of the relation between state and religion between the spheres of objective and absolute spirit also shows in the different location of the pertinent sections (paragraphs) in the two versions of the Berlin *Encyclopedia*. The *Encyclopedia* from 1827 deals with topic in the work's part on absolute spirit and hence approaches the relation between state and religion from the angle of the encyclopedic presentation of the philosophy of religion (HEGEL, 1968, 19, pp. 395-400). By contrast, the *Encyclopedia* from 1830 discusses the topic within the philosophy of objective spirit –more precisely, in the context of the section on world history that concludes this part of the *Encyclopedia*– and thus addresses the relation between state and religion from the perspective of the state (HEGEL, 1968, 20, pp. 531-541). As far as substantial matters are concerned, the two versions are in agreement. But the later version, which attributes the topic to the philosophy of world history in the philosophy of right *qua* philosophy of objective spirit, is more extended, in systematic as well as historical terms, compared to the version that locates the topic in the philosophy of religion *qua* philosophy of absolute spirit.

In the *Encyclopedia* version from 1830 Hegel explains the two-tiered requirement of civico-political ethos ("ethicality") for functioning statehood and of

religiosity (“spirituality”) for functioning ethicality by recourse to the historical as well as systematic relation between religious reformation and political revolution. Hegel considers its proven by the fateful course of French Revolution that a state that is morally and politically corrupted, such as the pre-revolutionary France (*Ancien Régime*), cannot be repaired –or modernized– by a political revolution alone. Prior to a reversal of corrupted political conditions (“revolution”), there has to be a radical repair of the defective civico-political ethos (“reformation”), not unlike the one accomplished by the Protestant Reformation at the begin of the modern era with regard to religious matters (HEGEL, 1968, 20, pp. 536f.; RITTER, 2003 and ZÖLLER, 2021). But not only does Hegel hold that no civico-political revolution can succeed without a prior spiritual reformation. He also maintains the reverse, viz., that spiritual reform will, sooner or later, lead to political renewal. Hegel further extends the historical pairing of religious and political reform to the revolution in modern philosophy, in and after Kant, which he regards as a philosophical continuation of the earlier religious reformation movement. But Hegel also hold that only the modern state and its speculative twin, viz., modern philosophy, have been capable of completely exhausting and fully actualizing the political and spiritual potential of the Protestant Reformation.

Finally, Hegel's Berlin address at the University's tercentenary celebration of the Augsburg Confession is devoted, to a large degree, to the relation of the modern state to modern religion – both of them rendered in their conceptual core. As in the version of the *Encyclopedia* from the same year, Hegel stresses the pioneering effect of the reformation of religion on the reform of state and society. In that regard Hegel even compares the Augsburg Confession to the English founding text of political liberty, the *Magna Carta*. As far as the church's relation to the state is concerned, the Protestant Reformation, according to Hegel, achieved a state of peace (*pax*) based on the free agreement of state and religion (*concordia civitatis et religionis libera*). As a consequence of these historical developments, the vacant position of premodern political theology has been occupied by the political philosophy of the modern, spiritually and ethically self-determined and self-conscious, “free” state.

### 3. Epilogue in America

Hegel, who died suddenly less than a year and a half after giving his oration on the Augsburg Confession, regarded the relation between state and religion from a historical perspective and in view of the present, especially of the contemporary political world of West and Northwest Europe, shaped by the Protestant Reformation and its long-term civic-political fallout. Only a few years later Alexis de Tocqueville in *On Democracy in America* (1835/40; TOCQUEVILLE, 2010), a work based on the author's extended first-hand experience of the country and its people, describes the novel social and political conditions in the young United States —a polity that already Hegel recognized as the “land of the future” (HEGEL, 1968, 27/4, p. 1207), but excluded from the *ambitus* of his politico-philosophical considerations, which were entirely oriented toward the present, at the exclusion of a future not yet disclosed by world history. From Tocqueville's philosophical perspective, enriched by the perspectives of a political science and a political sociology *avant la lettre*, the relation between the state and religion in the nascent, predominantly Protestant United States is marked by an extreme pluralization and a high degree of individualization of the religious confessions —to the point of religiosity quite generally being deeply woven into the very fabric of social and even political life in democratic America.

On Tocqueville's diagnosis, it is neither Rousseau's minimalist civil religion nor Hegel's universalized and purified State Protestantism that is to be found in the democratic and egalitarian America taking shape under the presidency of Andrew Jackson, but a diffuse and polymorph religious impregnation of an entire population —a population quite generally characterized by the paradoxical joining of equality and individuality, of sameness and uniqueness all at once. If Hegel had reached the old age of his former fellow student Schelling or his illustrious contemporary Alexander von Humboldt (who died in 1854 and 1859, respectively), there might have been politico-philosophical reflections from Hegel, too, on the years leading up to the (ultimately failed) March Revolution of 1848 in the German lands (*Vormärz*) and on the events of the European revolutionary double year 1848/49, and perhaps also on the future-turned-present in North America, including the United States' liberalized,

pluralized and privatized Protestantism and the latter's intimate relation to the new republican state federation and its emerging mass-democratic egalitarian society.

## Bibliography

BÖCKENFÖRDE, E. (1982), "Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel", in: *Der Staat* 21, pp. 481-503.

FICHTE, J.G. (1962ff), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart: Bad Cannstatt.

FRANKEL, S. & MARTIN, Y. (eds.) (2020), *Civil Religion in Modern Political Philosophy. Machiavelli to Tocqueville*, Pennsylvania: Penn State University Press.

HALBIG, Ch. (2013), "Religion und Politik bei Hegel", in: D. Brantl, R. Geiger, and S. Herzberg (eds.), *Philosophie, Politik und Religion. Klassische Modelle von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlin: De Gruyter, pp. 191-203.

HEGEL, G.W.F. (1968ff), *Gesammelte Werke*, Hamburg: Meiner.

JAESCHKE, W. (2020), "Staat und Religion", in: *Hegels Philosophie*, Hamburg, Meiner, pp. 263-280.

KANT, I. (1900ff), *Gesammelte Schriften*, ed. Prussian Academy of Sciences and successors, Berlin/Boston: De Gruyter.

KERVÉGAN, J.-F. (2013), "Die politische Theologie Hegels", in: A. Patrick Olivier, E. Weisser-Lohmann (eds.), *Kunst – Religion – Politik*, Munich: Fink Wilhelm, pp. 179-192.

LEWIS, T. (2011), *Religion, Modernity, and Politics in Hegel*, Oxford: Oxford University Press.

MONTESQUIEU (2020), "Dissertation on Roman Politics in Religion", in: *Discourses, Dissertations, and Dialogues on Politics, Science, and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 60-72.

OTTMANN, H. (2017), "'Sterblicher Gott' und 'irdisch-göttlicher Staat'. Über Hobbes und Hegel", in: T. Lau, V. Reinhardt, R. Voigt (eds.), *Der sterbliche Gott. Thomas Hobbes' Lehre von der Allmacht des Leviathan im Spiegel der Zeit*, Baden-Baden: Nomos, pp. 127-144.

RITTER, J. (2003), "Hegel und die Reformation", in: *Metaphysik und Politik*, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 310-320.



ROUSSEAU, J. (1994), *Discourse on Political Economy and The Social Contract*, Oxford: Oxford University Press.

SCHMIDT, G. (1966), "Die Religion in Hegels Staat", in: *Philosophisches Jahrbuch* 14, pp. 294-309.

SCHMITT, C. (1996), *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Duncker und Humblot.

SIEP, L. (2010), "Ist Hegels Staat ein christlicher Staat?", in: *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegel. Aufsätze 1997-2009*, Munich: De Gruyter, pp. 93-114.

SIEP, L. (2015), *Der Staat als irdischer Gott. Genese und Relevanz einer Hegelschen Idee*, Tübingen: Mohr Siebeck.

STROHM, S. (1980), "Freiheit des Christenmenschen im Heiligtum des Gewissens. Die Fundierung des Hegelschen Staatsbegriffs nach seiner 'Akademischen Festrede zur dritten Säkularfeier der Confessio Augustana' gehalten am 25. Juni 1830 in Berlin", in: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte*, 80/81, pp. 204-278.

ZÖLLER, G. (2018), "Vom Geist der Gesetze zu den Gesetzen des Geistes. Hegel über Sittlichkeit und Geschichtlichkeit", in: T. Oehl, A. Kok (eds.), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, Leiden/Boston: LMU, pp. 720-739.

ZÖLLER, G. (2021), "Keine Revolution ohne Reformation. Staat und Religion in Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*", in: H. Rainer Sepp (ed.), *Subjektivität in der Moderne*, Nordhausen: Traugott Bautz, pp. 43-62.

ZÖLLER, G. (2023), "Die Religion als solche also darf nicht das Regierende sein. Hegels politische Philosophie der Religion im historischen und systematischen Kontext", in: G. Schäfer (ed.), *Political Theology in German Idealism and After*, Leiden (forthcoming).



# The Issue of Religion in Hegel's *Phenomenology of Spirit*



<https://doi.org/10.36592/9786554600637-07>

Nicolae Râmbu

University "Alexandru Ioan Cuza" Iași

[nikolausrambu@yahoo.de](mailto:nikolausrambu@yahoo.de)

## Abstract

The main thesis of this paper rests on the fact that certain contentious aspects of religion in Hegel's *Phenomenology of Spirit* can be clarified through the prism of a new model of Hegel's triad. The shape of this triad is: abstract-dialectic-speculative.

## I. Religion as an Experience of Consciousness

In the "Introduction" to the *Phenomenology of Spirit* both the structure and tasks and the objects and research method of tackling it should be presented. At the same time, it should define the main concepts and put forward the essence of a new philosophical theory. However, in fact, this book contains no concept that could be rigorously defined, nor does it contain a method that could apply, like any other instrument, to another object of research, or a theory that might be acquired like any other in the various fields of philosophy and the sciences. Nonetheless, considered in *itself* and *for itself*, the "Introduction" to the *Phenomenology of Spirit* accomplishes its mission. The key term in this introductory text is that of the *experience of consciousness* (*Erfahrung des Bewußtseins*). Looking for theses, antitheses and syntheses in the *Phenomenology of Spirit* is completely erroneous, since Hegel's discourse is shaped as a philosophical epos. The narrative of the experience of consciousness takes the place of any theory (BECKER, 2010, p. 199).

In Hegel's view, consciousness always makes the experience of an object with which it is confronted. Mention should be made, though, that in German *Gegenstand* means only *gegen-stand*, from the verb *gegenstehen* that means *to stand in front of somebody*. Therefore, consciousness always has a certain object in front of it, and in

the presence of that object it makes a certain experience, or as Hegel argues in so many instances, "*macht die Erfahrung*". In each stage of its evolution, from mere sensation and through to the spirit, consciousness makes a series of unique and unrepeatable experiences in front of objects that become more and more complex. The whole of the *Phenomenology of Spirit* unfolds as a continuous oscillation of the self between its own consciousness and the object, gaining added knowledge and self-knowledge through each experience. Hegel only *describes* the series of these experiences of consciousness in front of its objects and lays special emphasis on their "logic". The entire history of consciousness, from its simplest form that totally belongs to nature, and through to a faculty able to gain absolute knowledge, undergoes some stages in a necessary succession, usually in three movements, which are not connected in any way with what is stereotypically called Hegel's triad: thesis-antithesis-synthesis. This would be impossible in the *Phenomenology of Spirit* because there is no thesis in it; the only thing to find there is the description of the experiences of consciousness. Maybe it seems inappropriate to speak about the logic of the experiences of consciousness, but they do unfold in a logical succession. A certain experience lived by consciousness necessarily sends it to another, as a certain conclusion is the necessary result of reasoning. The simplest example of this is that the *experience of being* inevitably refers consciousness to the *experience of nonbeing*. This mode of conceiving experience and especially its "logic" is a completely new vision in modern philosophy.

In the *Phenomenology of Spirit* the subject lives an essential experience that in a certain way will determine all the others: in the change of its object, it changes, too, as Nicolai Hartmann remarks (HARTMANN, 1974, p. 310). In this respect, Hegel the "obscure" is as clear as he can be: "it would seem that consciousness must alter its knowledge to make it conform to the object. But, in fact, in the alteration of the knowledge, the object itself alters for it too, for the knowledge that was present was essentially a knowledge of the object: as the knowledge changes, so too does the object, for it essentially belonged to this knowledge" (HEGEL, 1977, p. 54). The author of the *Phenomenology of Spirit* just *describes* this catena of events of consciousness *as if* these were his own experiences. Hence, Hegel describes experience instead of working up a theory of experience, as most of the modern philosophers, including

Immanuel Kant, do. Also, he does not concern himself with scientific experience; he only describes what happens to the self when an object opposes it (*Gegenstand*).

As Nicolai Hartmann remarks in his excellent work *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, when it comes to experience, "Hegel does not infer anything; the result is not anticipated, self-consciousness is not implied; he sticks closely to what the subject 'finds out' (*erfährt*)" (HARTMANN, 1974, p. 312). This *knowledge* that consciousness amasses with each new experience lived in the presence of a new object does not match anything modern philosophers theorised. Hegel's view of the *experience of consciousness* cannot fall even remotely under any of the modern philosophical trends. In the *Phenomenology of Spirit* there is no "inference" starting from the object, nor is there any discovery of its essence by scientific experiment. If in a reasoning process the result is more or less foreseeable, in the catena of the experiences of consciousness everything is unforeseeable, because their "logic" exists, Hegel says, only for the philosopher who already has a view of the whole picture. For the consciousness that lives these experiences, everything is surprising. It always 'finds out' (*erfährt*) something else than what it would have expected. An anticipated experience is a failed experience. If you anticipate it, that means you already know it, that you control it with a prior experience, so you have in fact no experience at all. An authentic experience of consciousness, as it is admirably described by Hegel in the *Phenomenology of Spirit*, is unique and unrepeatable.

Religion is such a *Gegen-stand*. Therefore, it represents an *object* in the presence of which consciousness also lives a unique and unrepeatable experience.

## II. On Some Contentious Aspects of Religion in the *Phenomenology of Spirit*

In the *Phenomenology of Spirit* there are at least five problematic aspects of religion to which I will refer in what follows.

*In the first place*, the definition of the concept of religion is problematic. What exactly does Hegel mean by *religion*? Chapter VII of the *Phenomenology of Spirit* titled "Religion" is neither a brief history of religions nor a theory of the religious phenomenon as a whole. Hegel just describes the experience made by consciousness out of the object with which it is confronted (*Gegend-stand*), in this case religion. The

phenomenology of religion starts with the presentation of the elementary forms of religion, continuing with the most complex ones and with revealed religion. From the very start, Hegel's view of the *phenomenology of religion* is set out in a very clear language that is obvious for the one who is already familiar with Hegel's philosophical terminology and with his thinking style. Here is the first paragraph in the *Religion* chapter that Alexandre Kojève, followed by a large number of interpreters and commentators, considers to be "deliberately equivocal" (KOJÈVE, 2018, p. 215): "In the structured forms hitherto considered which are distinguished in general as Consciousness, Self-consciousness, Reason, and Spirit, religion, too, as consciousness of *absolute Being* as such, has indeed made its appearance, although only from the *standpoint of the consciousness* that is conscious of absolute Being; but absolute Being in and for itself, the self-consciousness of Spirit, has not appeared in those 'shapes'" (HEGEL, 1977, p. 410). There is nothing ambiguous in this text, especially if we do not take it out of its context and if we consider how it ties in with the following paragraph, on the one hand, and the revisitation of the phenomenology of *simple consciousness*, on the other. As a matter of fact, the *simple consciousness* is problematic, according to Alexandre Kojève and a whole cohort of interpreters, when it comes to *religion*. How is it possible that religion should have appeared, be it on the lower step of the phenomenology of spirit? Hegel's answer to such a question is so simple and so clear that we just render it here: "Even Consciousness, in so far as it is the Understanding, is consciousness of the *supersensible* or the *inner side* of objective existence. But the supersensible, the eternal, or whatever else it may be called, is devoid of self; it is only, to begin with, the universal, which is a long way yet from being Spirit that knows itself as Spirit" (HEGEL, 1977, p. 410). The simple consciousness to which Hegel refers in this context is triadic: sensation-perception-intellect. In the early "Force and Intellect" chapter of the *Phenomenology of Spirit* the experience of how consciousness meets the supersensible horizon in which any form of religion is moored had already been described.

Like all the other manifestations of the spirit in the world, religion contains a series of errors, of unilateral considerations or contradictions, on the one hand, but also as many suppressions (*Aufhebungen*) of these, on the other. The religious

phenomenon follows its own dialectic. It comprises a series of moments that are in turn suppressed but at the same time preserved (*aufgehoben*).

All forms of religiousness are attempts of bringing the absolute spirit to the form of intuition. Any historical religion of those to which Hegel refers in the *Phenomenology of Spirit* is a necessary moment in the evolution of religion as such. *Everything that is real, everything that is rational* means in this context that, no matter how bizarre and meaningless they might appear to be today, all the concretely historical manifestations of religion have a very distinct meaning, a unique cultural significance and a well determined role in the history of the human spirit. Hegel, although a Lutheran Christian for whom Lutheranism, with certain corrections he himself indicates, is the most accomplished religion, holds that it is not in a rigid opposition to the other confessions and religions.

*Secondly*, Hegel distinguishes three *moments* or three modalities of religion, which are: *natural religion*, *art religion* and *revealed religion*. Therefore, there is a triad of religion, but this triad has nothing to do with the well-known scheme *thesis-antithesis-synthesis*. Unfortunately, this model of the triad is largely considered to be a key concept of Hegel's thinking, but it is not suitable at all to the *Phenomenology of Spirit*, taking into account that this book contains no *thesis* in the strict sense of the word, but it is simply a description of some experiences of consciousness. In this respect, the novelty I argue is the following: in the *Phenomenology of Spirit* the triad has a completely special form, and that is *abstract-dialectical-speculative* (RÂMBU, 2007, pp. 128-144). This new model of Hegel's triad can apply to any aspect of the *Phenomenology of Spirit* in order for it to gain extra clarity for some texts that are considered obscure even today.

As far as religion is concerned, we have to note the fact that *natural religion* constitutes the *abstract* moment of religion as a whole, while *art religion* is the *dialectical moment*, and both will later be suppressed and transformed in moments of *revealed* or *speculative religion* in Hegel's sense of the term.

*Thirdly*, in the *Phenomenology of Spirit* Hegel's approach to religion is also problematic because Judaism as a source of Christian religion is completely ignored. According to Hegel's dialectics, Judaism should have been a moment of the phenomenology of religion, a moment that should have been *aufgehoben*, denied but

at the same time preserved in the Christian religion. However, in the *Phenomenology of Spirit* the Christian religion as *revealed religion* results directly from the Greek-Roman world, as a transgression of art religion and natural religion. The author of the *Phenomenology of Spirit*, who in his early works proved to be extremely interested in the relation between Judaism and Christianity, considered Judaism as a relic of the ancient world, with a history that ran in parallel with the essentially Christian European one. In this sense, certain authors speak about “an eloquent silence” (YOVEL, 2000, p. 93). The fact that Judaism is a missing element in this context has been interpreted in various ways, including as antisemitism. A brief reference to the Jewish people appears in the “Observing Reason” chapter, when it is stated that “the Jewish people reached the gate of redemption, but refused to walk beyond it, and so they will forever be locked out of it, without any further development and without the authentic hope of any redemption” (YOVEL, 2000, p. 102). In other words, these people will remain *outside of history* in the sense given by Hegel to this term in *Lectures on the History of Philosophy*. Jesus appeared amidst the Jews as a *gate of redemption*, but they rejected him, being reluctant to see in him “the way, the truth and the life”. “On the contrary, they turned their refusal into a distinctive symbol that will define them forever” (YOVEL, 2000, p. 103). In his later lectures in which he approaches Judaism, Hegel usually considers it as a spiritual block that takes the Jews out of history. In this sense, he makes the following remark: “The Oriental religions –even the Judaic one– are stuck in the abstract concept of God and the spirit” (HEGEL, 1966, p. 29).

*Fourthly*, in the *Phenomenology of Spirit* there is a statement that has become famous: *God is dead!* (HEGEL, 1977, p. 455). As a rule, this is attributed to Friedrich Nietzsche, but actually it is Hegel who was *the first* to speak about the death of God in a very general and metaphoric way, referring to all religions and spiritualities once full of vital force that, at some point, “breathe their last gasp”. Each age dies when belief in its supreme god comes to an end. The essential secret of a flourishing and mighty spirituality resides in the magic attraction force of its ideals. When these fall, “The statues are now only stones from which the living soul has flown, just as the hymns are words from which belief has gone. The tables of the gods provide no spiritual food and drink, and in his games and festivals man no longer recovers the



joyful consciousness of his unity with the divine. The works of the Muse now lack the power of the Spirit" (HEGEL, 1977, p. 455). Hegel takes up, in fact, Plato's thesis according to which the idealist aspires to the highest peaks attracted by his own ideals in a miraculous way. *Then*, Hegel speaks about *Gott ist gestorben* in the sense that the divinity embodied in a real person died, but death itself was *suppressed* in that way, being transformed in a mere *moment* of the individual's way towards immortality. "The death of the Mediator as grasped by the Self is the supersession of his objective existence or his particular being-for-self: this *particular* being-for-self has become a universal self-consciousness" (HEGEL, 1977, p. 476).

The consciousness of the death of divinity, in the general sense, is comic in the first place. The wonderful pages of the *Phenomenology of Spirit* dedicated to this topic were taken up and developed by Hegel in *Lectures on Fine Art*. The comedy lies in the fact that what used to be venerated once as *supreme value* proves to be nothing. Spiritual values are mere masks and the whole of culture seems to have been nothing but a carnival. What is more, the consciousness of the death of divinity gradually turns into a *wretched consciousness*. *Revealed religion* fills the void left by the fall of the ideals and values of ancient Greece and suppresses this wretchedness. When it comes to "[t]he dead divine Man or human God" (HEGEL, 1977, p. 473), this death loses its comic effects. In the case of the death of Jesus, to which Hegel refers, a natural phenomenon turns into a spiritual one: "death will be transfigured from what it means in its immediate sense, from the nonbeing of this *singular individual*, into the *universality* of the Spirit that lives in his community, that dies and is brought back to life in it everyday" (HEGEL, 1977, p. 448).

*The fifth aspect* is that, in the *Phenomenology of Spirit* Hegel reverses the relation between religion and philosophy, unlike most of the modern philosophers. For instance, "Absolute Knowledge", the last chapter of the *Phenomenology of Spirit*, is a dense text that cannot be grasped by those who failed to do a careful reading of the previous pages of Hegel's book, and who failed to dwell on *The Science of Logic*. This chapter, like the rest of the *Phenomenology of Spirit*, is essentially about the description of the experience of consciousness in the presence of its object. The only difference is that this time *der Gegen-stand* is no longer a thing (*Ding*), but the *Idea* or the concept (*Begriff*) of the thing. However, mention should be made of the fact

that it is not about a *concept* in any logical sense, but in a metaphysical sense. The *concept* of a thing is its *ideality*, what it "has to be." Knowing such a *Begriff*, the spirit knows itself. Thus, philosophy stops being love of wisdom or of the search for truth and becomes *truth itself* as a system of the categories majestically unreeled in *The Science of Logic*.

The history of philosophy appears now as a representation of these categories in Hegel's logic. In other words, philosophies neither enter nor exit the stage of culture at random; they do so "logically". Each philosophy worth being called by that name is meant to emphasise mainly one category: the being, the nonbeing, the becoming, unity, etc. "The various stages of the logical Idea are to be found in the history of philosophy in the shape of the philosophical systems that appeared successively, each being founded on a certain definition of the Absolute" (HEGEL, 1995, p. 160). Therefore, there is a certain "logic" governing the history of philosophy that follows the system of the categories of pure thinking.

"In Hegel's view, philosophy is not only absolute knowledge for the human being, but also the accomplishment of God's reality" (WIEDEMANN, 1998, p. 82). In any case, the *Phenomenology of Spirit*, especially "Absolute Knowledge" does give the impression that its author was deeply influenced by a German mystic who said: "I know God cannot live an instant without me, He must give up the ghost if I should cease to be." (SCHOPENHAUER, 1991, p. 186)

In conclusion, religion is presented by Hegel in the *Phenomenology of Spirit* as an experience of consciousness lived by any human being in the process of one's personality being shaped, firstly in an *abstract* manner, then *dialectically* and eventually *speculatively*.

## Bibliography

BECKER, W. (2010), *Hegels epochale Entdeckung: die Sakralsprache der Person. Demonstriert am Beispiel der Herr-Knecht-Dialektik der Phänomenologie des Geistes*, Berlin: Akademie Verlag.

HARTMANN, N. (1974), *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin: Walter de Gruyter.

HEGEL, G.W.F. (1966), *Enciclopedia științelor filosofice. Filosofia spiritului*, București: Editura Academiei.

HEGEL, G.W.F. (1977), *Phenomenology of Spirit*, Oxford: University Press.

HEGEL, G.W.F. (1995), *Enciclopedia științelor filosofice. Logica*, București: Editura Humanitas.

KOJÈVE, A. (2018), *Introducere in lectura lui Hegel. Cursuri despre Fenomenologia spiritului susținute între anii 1933 și 1939 la École des Hautes Études*, Cluj-Napoca: Editura Tact.

RÂMBU, N. (2007), *Axiologische Unangemessenheiten. Beiträge zur Kulturphilosophie*, Berlin: Logos Verlag.

SCHOPENHAUER, A. (1991), *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zürich: Haffmans Verlag.

WIEDEMANN, F. (1998), *G.W.F. Hegel*, București: Editura Teora.

YOVEL, Y. (2000), *Hegel, Nietzsche și evreii. O enigmă întunecată*, București: Editura Humanitas.



# From Theology to Phenomenology and Back. Hegel and the Question of the Incarnation



<https://doi.org/10.36592/9786554600637-08>

*Fabiano Veliq*

*Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais*

[veliqs@gmail.com](mailto:veliqs@gmail.com)

## **Abstract**

This article aims to provide a panoramic view on the concept of Incarnation from the youthful writings of Hegel, in the *Phenomenology of Spirit* and in his lesson of 1829 about the proof of God's existence. The Hegelian reading of the concept of Incarnation was very influential in the context of the 19th century and will open great possibilities for theology, as it proposes a radical reading on the biblical concept of *Kenosis* showing that in incarnation what is revealed is the full union of the divine and human.

Talking about any subject that involves Hegel is already an extremely daring task given the excess of texts, studies, thesis and dissertations that have been produced on the significant German philosopher. However, as any classic, the matters always can be revisited and reinterpreted in the light of new theories and formulations, and this is one of the reasons this text comes to life. The main theme of this article is to evidence how the notion of incarnation proposed by Hegel to think the Christian religion becomes crucial to philosophy and theology of the 19th century onwards. As everyone knows, Hegel dedicated great attention to religious matters throughout his lives. As Dickey attests:

During the 1790s, the Jena, Nuremberg and Heidelberg years (1801-1818) and right through to the Berlin period, Hegel's published and unpublished writings (including his personal correspondence) testify to his abiding interest in the world's great religions, generally, and in particular in the history of Christianity.

(DICKY, 2014, p. 354)<sup>1</sup>

In the same way, Plant points out to this permanency of thinking on religion in Hegel from a young age. As Plant attests:

In Bern and Frankfurt he wrote two essays on these themes: *Das leben Jesus* [The Life of Jesus] and *Geist des Christentums und sein Schicksal* [The Spirit of Christianity and Its Destiny]. What is needed to ensure this transformation of Christianity is the recognition of the divine within life and the social world, which is neglected by orthodox Christianity. (PLANT, 2000, p. 23)<sup>2</sup>

In a short book from his youth (*The life of Jesus*, 1795) Hegel will point something he will develop later on the notion of incarnation. In this book Hegel points out the inadequacy of the concept of God coming from the Jews that considered the deity as something exterior, unseen and unfelt by people, whereas in the life of Jesus what is articulated would be that visible, tangible and particular relationship with God that must exist in order for a community of believers to be established.

The incarnation is fundamental to Hegel, because if the divine has to show, the invisible spirit has to be united with something visible so that everything can be unified, in a way that there may have a complete synthesis, or a perfect harmony. According to Hegel, this would have been the true message of Jesus in which the divine Father and the palpable Son are simply modifications of the same life. In the Incarnation, the divine is united with human life, with the human form, with history and with nature. *The life of Jesus*, therefore, evidences this union that would not have been comprehended by the Jewish people of his time. As Plant attests:

The Christian conception of the relationship between the human and the divine was unintelligible to the Jews. It was impossible to reform your religious beliefs

---

<sup>1</sup> Original in Portuguese: "Durante a década de 1790, nos anos de Jena, Nuremberg e Heidelberg (1801 - 1818) e até o período de Berlim, os escritos publicados e não publicados de Hegel (incluindo sua correspondência pessoal) testemunham seu permanente interesse nas grandes religiões do mundo, de modo geral, e, em particular, na história do cristianismo."

<sup>2</sup> Original in Portuguese: "Em Berna e Frankfurt, ele escreveu dois ensaios sobre esses temas: *Das leben Jesus* [A vida de Jesus] e *Geist des Christentums und sein Schicksal* [O espírito do cristianismo e seu destino]. O que é necessário para assegurar essa transformação do cristianismo é o reconhecimento do divino no interior da vida e do mundo social, o que é negligenciado pelo cristianismo ortodoxo."

from within; the alternative was to challenge them from abroad, and that is what he did more and more, and as such his message was purely ideal and utopian. This meant that the disciples, who were Jews, understood the nature of God and man in Jesus still in the context of Jewish theistic ideas. Rather than following Jesus, teaching a general message about reconciliation between the divine and the human in all of life, this reconciliation was understood to have been completed only in Jesus. Thus, instead of the Incarnation becoming a symbol within Christianity for a complete reconciliation between God and all humanity, the divine and the human were understood to be united in only one life. (PLANT, 2000, p. 24)<sup>3</sup>

These writings of youth have a more theological approach and are important to notice that the central intuitions of Hegel's thought about the religious questions and specifically on the notion of incarnation are already present since an early age and will be developed as the time goes by. In another work of youth "L'esprit du christianisme et son destin" (1798/1799) Hegel is involved with the splits arising in the capitalist society, split between man and nature, man and man, and man and God. In this sense Hegel will comment again on the difference between Jesus and the Jewish theology of his time and will point the new perspectives in relation to notions dear to the Christian tradition such as death, resurrection of Christ pointing for an allegorical reading of these events and already pointing to the notion of incarnation, although he doesn't work in detail this specific theme and it is not discussed in detail in this work of youth. According to Hegel:

God and man must therefore be one and the same - but man as son and God as father; man is not independent, he does not exist by himself, he exists only as

---

<sup>3</sup> Original in Portuguese: "A concepção cristã do relacionamento entre o humano e o divino era ininteligível para os judeus. Era impossível reformar suas crenças religiosas a partir de seu interior; a alternativa foi desafiá-los do exterior, e isso foi o que ele fez mais e mais, e como tal sua mensagem foi puramente ideal e utópica. Isso significou que os discípulos, que eram judeus, compreenderam a natureza de Deus e homem em Jesus ainda no contexto das ideias teísticas judaicas. Em vez de seguir Jesus, ensinando uma mensagem geral sobre a reconciliação entre o divino e o humano em toda a vida, essa reconciliação foi entendida como tendo se completado apenas em Jesus. Desse modo, em vez de a Encarnação se tornar um símbolo no interior da Cristandade para uma completa reconciliação entre Deus e toda a humanidade, o divino e o humano foram entendidos como unidos apenas em uma única vida."

opposition, modification and that is why the father is in him; in this son they are also his disciples; they too are one and the same with him –true transubstantiation, the true presence of the father in the son and the son in his disciples– all of them not substances, absolutely separate and united in one universal concept, but like the vine and its branches; a wandering life of divinity in them. (HEGEL, 1798/1799 [1948], p. 159)<sup>4</sup>

It's clear that preliminary notions about the divine incarnation thought of as a manifestation of spirit and as deity in man typified in the person of Jesus are already at a germinal stage in the youth writings, but will be developed and extended in a more detailed way throughout Hegel's life. As Bourgeois points out:

The life of Jesus, from Bern, and the Spirit of Christianity and its destiny, from Frankfurt, through the profound difference of the content of the Christic revelation, agree in the formal status given to the Revelator of being a privileged exemplification of the truth. (BOURGEOIS, 1982, p. 182)<sup>5</sup>

Or as Wood affirms:

These so-called "Early Theological Writings" take the form of reflections on the history of the Christian religion and its relationship to both Judaism and ancient pagan culture; its most important purpose is to diagnose the moral and religious needs of the modern world. (WOOD, 2014, p. 251)<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Original in French: "Dieu et l'homme doivent donc être un seul et même être - mais l'homme comme fils, et Dieu comme père; l'homme n'est pas indépendant, il n'existe pas par lui-même, il n'existe que comme opposé, modification et c'est pourquoi le père est en lui; en ce fils sont aussi ses disciples; eux aussi sont un seul et même être avec lui, - véritable transsubstantiation, véritable présence du père dans le fils et du fils dans ses disciples - eux tous non pas des substances, absolument séparés et unis dans un concept universel, mais comme le cep et ses sarments; une vie errante de la divinité en eux."

<sup>5</sup> Original in French: "*La vie de Jésus*, de Berne, et *L'Esprit du christianisme et son destin*, de Francfort, à travers la différence profonde du contenu de la révélation christique s'accordent dans le statut formel donné au Révélateur celui d'être une exemplification privilégiée de la vérité."

<sup>6</sup> Original in Portuguese: "Esses assim chamados "Primeiros Escritos Teológicos" assumem a forma de reflexões sobre a história da religião cristã e a sua relação tanto com o judaísmo quanto com a cultura antiga pagã; seu propósito mais importante é o de diagnosticar as necessidades morais e religiosas do mundo moderno."



The Christian religion will develop in this period in its properly metaphysical character and will lead to the questions posed by the *Phenomenology of the Spirit*. As Hyppolite points out:

Phenomenology was for Hegel, consciously or not, the means of offering the public, not a ready-made system, but the story of his own philosophical development. After getting to know the youth works, those from Stuttgart, Bern, Frankfurt, we better understand what the Phenomenology of the Spirit means. (HYPPOLITE, 1999, p. 68)<sup>7</sup>

In his *Phenomenology of Spirit* (FE)<sup>8</sup>, Hegel is dedicated to investigating religion as part of the development of Spirit. After going through the figures of Consciousness, Self-Consciousness, Reason and Spirit, comes up the figure of Religion which is comprehended as self-conscience of Spirit, or as the consciousness of the absolute essence. Although the theme of religion is dealt with only in the specific chapter on phenomenology, we realize that this theme permeates the writings of his youth and also appears in chapters prior to the chapter on religion. Especially in the chapter on the moral view of the world.

In paragraph 603 of his *Phenomenology*, Hegel points out that “o puro pensar e a sensibilidade da consciência são em si uma consciência” (FE, § 603, p. 404). Hegel in this chapter is debating the question about the Kantian proposal that it would be impossible to reconcile morality and happiness, since both would work in a completely different logic from each other, so that for the realization of the highest good (the union between happiness and morality) divine intervention would be needed as the giver of happiness.

In this paragraph Hegel starts to analyze a nature that is not outside the man, but in his own conscience. The conflict would not give the first experience in which

---

<sup>7</sup> Original in Portuguese: “A fenomenologia, era para Hegel, consciente ou não, o meio de oferecer ao público, não um sistema já pronto, mas a história de seu próprio desenvolvimento filosófico. Após conhecermos os trabalhos de juventude, aqueles de Stuttgart, Berna, Frankfurt, compreendemos melhor o que significa a Fenomenologia do Espírito.”

<sup>8</sup> The translation used for the elaboration of this project refers to the Brazilian edition of the *Phenomenology of the Spirit* (Translated by Paulo Meneses, with the collaboration of Karl-Heinz Effen and José Nogueira Machado, SJ. Petrópolis, RJ. Vozes: Bragança Paulista: University Publisher São Francisco, 2007). The page numbering of the *Phenomenology* (FE) will always refer to this edition. When this is not the case, another translation will be made explicit.

nature would oppose morality, but the conflict is internal to man and manifests itself between reason and sensibility. The scope of moral necessity is now in the realm of pure conscience, and it will not be determined by impulses and inclinations. Meanwhile the pure will aims at a pure end, the effective will aims at something specific and in this way such questions work with different rationalities and it is up to the pure conscience to make the connection between duty and happiness. It is at this point that Hegel disagrees with Kant, because according to Hegel, if the starting point is the separation between morality and happiness that work in two different logics, harmony between the two instances will never be possible. The Kantian way out would be the introduction of God as the giver of happiness to those who become worthy of it.

Here the concept of incarnation becomes important to Hegel because for him what is there is just one infinite consciousness that becomes conscious of itself in the finite spirit, the substance as subject. For Hegel the phenomenon of incarnation highlights the moment when such an infinite consciousness divides itself and returns to itself evidencing the unity between the divine nature and human nature. In this dynamic would be involved the central notion of Christianity for Hegel, which is, God became man (*Gott ist Mensch geworden*).

As we can see, Hegel is not thinking of the incarnation as two different heterogeneous realities that come together abruptly, but in the opposite way. In Hegel, the notion of flesh "sarx" does not oppose Spirit "logos", but on the contrary, the flesh is the spirit itself, it is a spiritual reality because *logos* and *sarx* are part of a single whole. The flesh would be a facet of the spirit, they would be different stages of the same reality so that it would be impossible to think of a spiritual life separate from the body<sup>9</sup>.

The incarnation for Hegel evidences that the unity of all permeates the various manifestations of God throughout history. For some cultures God has revealed himself as nature, for others in another form and in Christianity, the revealed religion,

---

<sup>9</sup> This theme is extremely dear to Hegel, so much so that in his text *Lezioni sulle prove della esistenza di Dio*, the result of lectures held in Berlin in 1829, this question still appears to him and the philosopher affirms something very similar to the insights seen in the *Phenomenology*. See: *Lezioni sulle prove della esistenza di Dio*, Editora Laterza, 1984, especially pages 28 to 33 in which the relationship between the spiritual and the body is highlighted quite vehemently.

God shows Himself as He is, that is, as man. In this sense, Hegel understands that the incarnation is an event that always is produced. There is a homology between God and reason in Hegel, so that the religious says that "God is incarnating" as the philosophical reason says that the reason always is in the world. Both speak of the same event with different languages that evidences the path of consciousness in the process of self-knowledge.

In this moment of experience of consciousness, God still does not show yet as dissimulation of the consciousness, but later on in the *Phenomenology* (specially in the §§ 626-628) God will appear as dissimulation as a way of consciousness to unite pure duty and the multiplicities of duties. Since there are several contexts to action, the mediation between the unity of pure duty and the multiplicities of duties cannot be done by the consciousness because for it this synthesis would be impossible once the consciousness is "tainted" by empirical elements. In this way this mediation is done by God. The "sacred moral legislator" (FE, § 626, p. 416) who is found "above the conflict with nature and sensibility" (FE, § 628, p. 418) and therefore would be capable of carrying out the impossible mediation for conscience.

By dissimulating in God the resolution of the problem, the moral view of the world projects to outside the world the resolution of the problem. This projection in God turns out to be problematic because God does not contain a moral view of the world since He is not submitted to nature, and at the same time this resolution of moral worldview becomes a moral alienation of conscience in God. As Vieira affirms:

It is incompatible with the absolute and unconditioned character that moral self-consciousness gives itself through the principle of the unconditioned moral law, the assertion that the sacred legislator confers something of its own sacredness on duty. There is no seriousness in this assertion, because moral self-consciousness only recognizes as a duty what emanates from its own reason in its pure practical use, in such a way that it would lose its autonomy by delegating to the sacred moral conscience the power of legitimation. the multiplicity of duties. (VIEIRA, 2014, p. 362)<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Original in Portuguese: "É incompatível com o caráter absoluto e incondicionado que a consciência-de-si moral se dá a si mesma mediante o princípio da lei moral incondicionada a afirmação segundo a qual o legislador sagrado confere ao dever algo de sua própria sacralidade. Não há seriedade nessa

What happens here is a kind of suicide of the moral view of the world because it throws in God the source of duty, whereas previously the consciousness advocated for itself to be the source of morality. In doing so, the moral consciousness places in God the source of duty and destroys itself. What remains is just a runaway back to itself that will generate the next figure of consciousness which is the "Beautiful soul".

As our goal in this paper has to do with Religion in the *Phenomenology* of Hegel, we believe that the moral view of the world can be connected with the problem of religion and for that reason we proceed to weave some still provisional considerations trying to vehiculate the moral issue with the moral view of the world in the *Phenomenology*.

In his *Phenomenology*, Hegel will propose to divide his analysis of religion into the Natural Religion, the Religion of Art and the so-called "Manifest Religion" (*Die offenbare Religion*) which constitutes the third moment of Chapter VII of the FE. As Silva summarizes:

At first, Religion presents itself in its pure immediacy, or as a natural figure in the Religion of Nature (*Naturreligion*), which corresponds to the figure of Consciousness. In the second moment, as a spirit that knows itself in the suppressed naturalness, as a production of self-consciousness in the Religion of Art (*Religion der Kunst*), which corresponds to the figure of self-consciousness; in the third moment, the effectiveness is in the unity of the previous moments, while in-itself and for-itself it is the Revealed Religion (*geoffebare Religion*). In the revealed Religion, the Spirit, who represented himself as an immediate and natural substance (in itself) in the natural religion and as a subject by the production of his figure in the Religion of Art, finds the conscience of the divine essence, that is, it knows how it is she, as spirit in and for herself. In this religion, your conscience is equal to your self-consciousness. (SILVA, 2007, p. 402)<sup>11</sup>

---

afirmação, porque a consciência-de-si moral só reconhece como dever aquilo que emana de sua própria razão em seu uso prático puro, de tal forma que ela perderia a sua autonomia ao delegar à consciência moral sagrada o poder de legitimação da multiplicidade dos deveres."

<sup>11</sup> Original in Portuguese: "No primeiro momento, a Religião se apresenta em sua pura imediatez, ou como figura natural na Religião da Natureza (*Naturreligion*), que corresponde à figura da Consciência. No segundo momento, como espírito que se sabe na naturalidade suprassumida, como produção da consciência de si na Religião da Arte (*Religion der Kunst*), a qual corresponde à figura da consciência de si; no terceiro momento, a efetividade está na unidade dos momentos anteriores, enquanto em-si e para-si é a Religião Revelada (*geoffenbarte Religion*). Na Religião revelada, o Espírito, que se

The section “The Manifest Religion” is dedicated to explaining how this revelation occurs. This part is divided into five other parts, namely: I. Introduction (FE, §§ 748-757, pp. 502-508); II. The incarnation of the divine essence and the process of representation as its mediation (FE, §§ 758-767, pp. 508-514); III. Pure thinking and becoming another of the divine essence (FE, §§ 768-779, pp. 514-521) IV. Universal self-consciousness or the reconciliation of the divine essence with the other in general (FE, §§ 780-785, pp. 521-527); V. Conclusion (FE, §§ 786-787, pp. 527-529).

At the beginning of section C., “The Manifest Religion”, Hegel already shows that the spirit has advanced from substance to the form of the subject through the religion of art, since it would produce the figure of the spirit and place in it the act or self-consciousness. According to Hegel, “This incarnation [*Menschwerdung*] of the divine essence begins in the statue, which has in it only the *external* figure of the Self, while the *interior* – its activity – is outside of it” (FE, p. 502). So that only in worship do the two sides become one and in the religion of art the unity in fullness passed to the outside of the Self. The proposition that would state this would be “The Self is the absolute essence” (FE, p. 503). This observation generates the pain of the so-called “Unhappy Consciousness” that loses the knowledge of itself, of the substance as of the Self, pain that is expressed in what Hegel calls “hard word”: God is dead<sup>12</sup>.

As stated by Silva:

The focus of this section consists in explaining the manifest character (in, to, and for the Consciousness) of the revelation of the divine essence in the religion that in such section develops and, therefore, in the fact that the manifest religion (*die offenbare Religion*) shows itself if as the first moment (or as the immediate moment) of the dialectic of revealed religion (*die geoffenbarte Religion*). If in this the divine essence that is revealed in it manifestly consists in that what this essence is becomes known not only in the form of a being for Other, but rather as being for itself which, as immediate being or as being for Other, is immediately returned to you and together

---

representava como substância imediata e natural (em si) na religião natural e como sujeito pela produção de sua figura na Religião da Arte, encontra a consciência da essência divina, ou seja, sabe-se como é ela, como espírito em e para-si. Nesta religião, sua consciência é igual a sua consciência de si.”

<sup>12</sup> It is impossible not to notice here an anticipation of the Nietzschean thesis of the death of God evidenced in Zarathustra.

with you. (SILVA, 2014, p. 429)<sup>13</sup>

This is what makes it possible to define it as a manifest religion in a way that is accessible to all consciousness, demanding that one goes beyond Consciousness, showing that the essence revealed there is Self-Consciousness (FE, § 759, p. 509).

In what we call part II of the section "The Manifest Religion", Hegel will evidence that the absolute spirit that gave itself the figure of self-consciousness appears as faith in the world, that is, it believes that spirit "is-there" as a self-consciousness, or as an effective man, that is, the believing consciousness "sees and touches and hears this divinity"<sup>14</sup>. According to Hegel, "Consciousness then does not come out of its interior, of thought, concluding within itself the thought of God together with being-there; on the contrary, it comes out of the immediate present being-there, and recognizes God in it" (FE, p. 508).

This God, therefore, manifests himself as Himself, as a singular man, sensibly intuited, thus being self-conscious. This incarnation of the divine essence is the content of what Hegel calls "absolute religion". In this religion the divine essence is revealed. According to Hegel:

This incarnation of the divine essence, or [the fact that] it has essentially and immediately the figure of self-consciousness, is the simple content of absolute religion. In its essence is known as spirit; that is to say, this religion is its consciousness, upon itself, of being spirit. [...] Its being-revealed manifestly consists in knowing what it is. But it is known precisely in so far as it is known as spirit – as essence which is essentially self-consciousness. (FE,

<sup>13</sup> Original in Portuguese: "O foco dessa seção consiste na explicitação do caráter manifesto (na, à, e para a Consciência) da revelação da essência divina na religião que em tal seção se desenvolve e, portanto, no fato de a religião manifesta (*die offenbare Religion*) mostrar-se como o primeiro momento (ou como o momento imediato) da dialética da religião revelada (*die geoffenbarte Religion*). Se nesta a essência divina que nela se revela consiste manifestamente em que o que tal essência é torna-se sabido não somente na forma de um *ser para Outro*, mas antes enquanto o *ser para si* que, como ser imediato ou como *ser para Outro*, é imediatamente retornado a si e junto de si."

<sup>14</sup> Hegel is using a paraphrase of the First Epistle of John 1:1-2 in which he says: "What was from the beginning, what we have heard, what we have seen with our eyes, what we have seen, and what our hands have touched of the Word of life. (For the life was manifested, and we have seen it, and testified of it, and proclaimed unto you eternal life, which was with the Father, and was manifested to us)" (*Holy Bible*, available at: <https://www.bibliaonline.com.br/acf/1jo/1> accessed on 04/18/2017).

p. 509)<sup>15</sup>

In this way it is understood that in Hegel the good, the just, the holy, etc., they are predicates of a subject, or universal moments that are based on this point, which are in the return of consciousness to thinking. According to Hegel:

Now, being revealed according to its concept is thus the true figure of the spirit; and this figure of his, the concept, is likewise only his essence and substance. Spirit is known as self-consciousness, and is immediately revealed to self-consciousness by being itself. The divine nature is the same as the human, and it is this unity that is intuited. (FE, p. 509)<sup>16</sup>

Or, still according to Hegel:

This singular man, therefore, like the man that the absolute essence revealed himself to be, consummates in him as singular the movement of sensible being. He is the immediately present God: thus his being passed into having been. The consciousness for which he has this sensitive presence, ceases to see him, to hear him; she had seen and heard him, - and just because she had seen and heard him, she herself becomes spiritual consciousness. That is to say: as before he was born for her as a sensible being-there, now he is born in the spirit. In fact, as a consciousness that sees and hears it sensibly, it is itself only immediate consciousness, which has not suppressed the inequality of objectivity, nor recovered it in pure thinking, but knows how the Singular spirit is objective, but not itself. In the fading away of the immediate Dasein of what is known as absolute essence, the immediate receives its negative moment; spirit remains [the] immediate Self of actuality, but as the universal self-consciousness of the community; [self-consciousness] that rests in its own substance, just as it is a

---

<sup>15</sup> Original in Portuguese: "Essa encarnação da essência divina, ou [o fato de] que ela tem essencial e imediatamente a figura da consciência-de-si, é o conteúdo simples da religião absoluta. Nela a essência é sabido como espírito; vale dizer, essa religião é sua consciência, sobre si mesma, de ser espírito. [...] O seu ser-revelado consiste manifestadamente em que se sabe o que ela é. Mas ela é conhecida justamente enquanto é conhecida como espírito – como essência que é essencialmente consciência-de-si."

<sup>16</sup> Original in Portuguese: "Ora, ser o revelado segundo o seu conceito é assim a verdadeira figura do espírito; e essa sua figura, o conceito, é igualmente apenas sua essência e substância. O espírito é conhecido como consciência-de-si, e é imediatamente revelado a esta por ser ela mesma. A natureza divina é o mesmo que a humana, e é essa unidade que é intuída."

universal subject in self-consciousness. What constitutes the complete whole of this spirit is not the Singular [alone], but the Singular together with the conscience of the community and what he is for the community. (HEGEL, 1993, p. 191)<sup>17</sup>

It is noticed that Hegel treats the incarnation as a moment in which the infinite shows itself in the finitude of determined forms. The finite then must be a modality that evidences the supreme fulfillment of religious truth, namely, the incarnation of God. According to Viellard-Baron, "The spirit conscious of itself in a figure that is none other than itself is Christ as God-man" (VIELLARD-BARON, 2002, p. 57). In the incarnation, the awareness of existence and private life will deepen, which is now recognized in the inaccessible beyond. In this sense, Christianity is the feeling of the infinite value of singular existence. According to Torres:

The "Son of David" will then represent the emergence of singular existence within the immutable and vice versa. The immutable now presents itself as a figure, the figure of the historical Christ. In it, the unity of the universal and the singular, of the immutable consciousness and the mutable consciousness, of eternal truth and historical existence is given to consciousness. Therefore, in Christian consciousness, the beyond is grasped as united with self-consciousness, with subjectivity. (TORRES, 2001, p. 50)<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Original in Portuguese: "Este homem singular portanto, como o homem que a essência absoluta se revelou ser, consuma nele enquanto Singular o movimento do ser sensível. Ele é o Deus imediatamente presente: assim, o seu ser passou para o ter sido. A consciência para a qual ele tem essa presença sensível, deixa de vê-lo, de ouvi-lo; ela o tinha visto e ouvido, - e só porque o tinha visto e ouvido, torna-se ela mesma consciência espiritual. Ou seja: como antes ele nasceu para ela como ser-aí sensível, agora nasce no espírito. Com efeito, como uma consciência que o vê e ouve sensivelmente, ela mesma é apenas consciência imediata, que não supracompreendeu a desigualdade da objetividade, nem a recuperou no puro pensar, senão que sabe como o espírito Singular objetivo, mas não a si mesma. No desvanecer do ser-aí imediato do que é conhecido como essência absoluta, o imediato recebe seu momento negativo; o espírito permanece [o] Si imediato da efetividade, mas como a consciência-de-si universal da comunidade; [consciência-de-si] que em sua própria substância repousa, assim como está é sujeito universal na consciência-de-si. O que constitui o todo completo desse espírito não é o Singular [só], mas sim o Singular junto com a consciência da comunidade e o que ele é para a comunidade."

<sup>18</sup> Original in Portuguese: "O 'Filho de David' representará então o surgimento da existência singular no seio do imutável e vice-versa. O imutável se apresenta agora como uma figura, a figura do Cristo



In the incarnation the divine essence assumes human nature, becomes flesh, it becomes another of itself in the sensible presence, a particular figure of the divine essence. This would be the for-itself consciousness of the divine essence as outside of itself in natural immediacy, and as such it is the negation of the abstract universality of the divine essence in itself. In order for the divine essence to be reconciled with itself, it needs to sacrifice its immediacy so that this reconciliation be the return to universality, but in this return it becomes conscious of itself. In this sense, the divine man must die<sup>19</sup>.

As Silva points out:

The mediator who assumes the human condition is the divine himself, as particular, or this singular man (the Son), who recognizes himself in immediacy, but who, due to an intrinsic necessity, must turn to this essence, assuming with him this element of determination or of denial of its essence. (SILVA, 2007, p. 405)<sup>20</sup>

The Theme of God will return in a more emphatic way in his book already cited about the prove of God's existence in which Hegel will make a point of proving to what extent it is possible to speak of the scope of faith<sup>21</sup> linked to the rational

---

histórico. Nela, se dá para a consciência, a unidade do universal e do singular, da consciência imutável e da consciência mutável, da verdade eterna e da existência histórica. Portanto, na consciência cristã, o além é captado como unido a uma consciência de si, à subjetividade."

<sup>19</sup> This idea from the *Phenomenology* will also appear in the *Encyclopedia of Philosophical Sciences* of 1830. In paragraph 569 of the *Encyclopedia* Hegel states "At the moment of singularity as such, that is, of subjectivity and the concept itself –as they are the opposition between universality and particularity, which returned to its identical foundation–, presents itself: 1) as a presupposition, the universal substance that, from its abstraction, became effective in the singular self-consciousness, as immediately identical to the essence, in that Son, transferred from the eternal sphere to the temporality; and in this evil is superseded as it is in itself. But in addition, this immediate and therefore sensible existence of the absolutely concrete is posited in the judgment and dies in the pain of negativity, in which it is, as infinite subjectivity, identical with itself, [and] of which, as absolute return and unity universal essence of universal essentiality and singular essentiality, came to be for itself: the idea of the eternal but living spirit, and present in the world" (HEGEL, 1830/2011, p. 349).

<sup>20</sup> Original in Portuguese: "O mediador que assume a condição humana é o próprio divino, como particular, ou este homem singular (o Filho), que se reconhece na imediatidade, mas que por uma necessidade intrínseca deve se voltar para esta essência assumindo consigo este elemento de determinação ou de negação de sua essência."

<sup>21</sup> It is interesting to note that for Hegel the notion of faith is something specific to the Christian religion, and it would make no sense to speak of faith in ancient religions such as the Egyptians or the Greeks

scope on the theme of God. While faith is given as an immediate feeling of God, reason is shown as the linker of what he will call religion in his text. According to Hegel:

Religion must be felt, it must be in the feeling, otherwise it is not religion; faith cannot exist without feeling, otherwise it is not religious faith. [...] So faith is my feeling. For religion, man must reserve nothing for himself, because it is the most intimate region of truth. (HEGEL, 1984a, p. 51)<sup>22</sup>

The separation proposed by Hegel in his lessons of 1829 is in accordance with that presented in his *Phenomenology* of 1807 about the relation between the body and the logos since what in *Phenomenology* was presented as a union between body and logos is presented here between faith as religious feeling and a faith that is not naive insofar as it is submitted to reason capable of giving substance to such feeling.

Faith at this moment can be understood as the internalization of certainty about God that comes out as something arising from the fact of being separated from God (Classical Christian doctrine) and therefore we lack evidence that ultimately coincides with the elevation of the human spirit to God. This elevation is a need of the human spirit itself and because of that the proof would not be of one external object, but from the own spirit that makes the elevation. It is in this sense that Hegel thinks such proof is necessary. This proof is nothing more than the consciousness of particularity in the universal in itself and for-itself. As Hegel affirms:

the spirit operates this elevation in its most intimate, in its thought, which makes this elevation; it is the course of intellectual determinations; through rehearsal this thinking action must become conscious; the consciousness

---

because for Hegel it is in the Christian religion that the split between the spirit and the soul and, more precisely, the yearning to overcome it.

<sup>22</sup> Original in Italian: "La religione deve essere sentita, deve essere nel sentimento, altrimenti non è religione; la fede non può esistere senza sentimento, altrimenti non è fede religiosa. [...] Così la fede è il mio sentimento. Per la religione l'uomo non deve riservare niente per sé, perché essa è la più intima regione della verità."

must conceive this action of the intellect as a connection of the moments of thought. (HEGEL, 1984a, p. 101)<sup>23</sup>

In this way, what is at stake to Hegel in proving the existence of God is not to provide one more proof among the countless proofs in the history of philosophy, but to put in evidence how the notion of proof derives from the very spirit that makes its elevation towards God while becoming conscious of itself. We can note for what has been said so far that the Incarnation of God in Christ is for Hegel a historical and experimental representation of the need, of God, to be externalized in the otherness of human form with a body and with a history. It is a representation of how the world and human history are parts of the nature of God.

In this way, we perceive that the notion of incarnation permeates Hegel's writings of youth and the *Phenomenology* constituting a central point to work on the notion of a moral vision of the world, since God appears there as the last dissimulating attempt of the conscience that cannot fulfill its duty. God will appear in the course of *Phenomenology* as a development of the path of consciousness that follows its march towards absolute knowledge. The same line of thought is adopted towards the end of his life with his lectures on the existence of God. In this way, the notion of incarnation can be seen as an excellent key for reading the Hegelian proposal on religion, and at the same time it helps to understand how the very notion of God is configured in the course of the *Phenomenology of the Spirit*.

## Bibliography

BARTH, K. (1961), *Church dogmatics: the doctrine of reconciliation*, v. 4, Edinburgh: T. & T. Clark.

BOURGEOIS, B. (1982), "Le Christ hégélien", in: G. Plant-Bonjour, G. (ed.), *Hegel et la Religion*, Paris: Presses Universitaires de France, pp. 177-211.

ORTODOXIA, G. K. (2007), *Chesterton*, trad. Almiro Pissetta, São Paulo: Editora Mundo Cristão.

---

<sup>23</sup> Original in Italian: "lo spirito opera questa elevazione nel suo più intimo, nel suo pensiero, che fa questa elevazione; è il corso delle determinazioni intellettuali; attraverso la prova tale azione pensante deve divenire cosciente; la coscienza deve concepire questa azione dell'intelletto come una connessione dei momenti del pensiero."

HEGEL, G.W.F. (1948), *L'esprit du christianisme et son destin*, Paris: J. Vrin.

HEGEL, G.W.F. (1975), *Historia de Jesus*, Madrid: Taurus.

HEGEL, G.W.F. (1977), *Early theological writings*, trad. T.M. Knox e Richard Kroner, Philadelphia: University of Pennsylvania.

HEGEL, G.W.F. (1984a), *Lezioni sulle prove della esistenza di Dio*, a cura di Gaetano Borruso, Editora Laterza.

HEGEL, G.W.F. (1984b), *Lecciones sobre filosofía de la religión. Introducción y Concepto de religión*, edición y traducción de Ricardo Ferrara, Buenos Aires: Alianza Editorial.

HEGEL, G.W.F. (1993), *Fenomenologia do Espírito*, 2 ed., trad. Paulo Meneses, com a colaboração de José Nogueira Machado, SJ. Petrópolis, RJ. Vozes.

HEGEL, G.W.F. (2007), *Fenomenologia do Espírito*, trad. Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, SJ. Petrópolis, RJ. Vozes, Bragança Paulista, 4 ed. Editora Universitária São Francisco.

HEGEL, G.W.F. (2011), *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830): a filosofia do espírito*, 2.ed., v.3., tradução de Paulo Meneses e José Machado, São Paulo: Loyola.

HYPOLITE, J. (1999), *Genese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*, São Paulo: Discurso Editorial.

KUNG, H. (1973), *Incarnation de Dieu. Introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future*, Paris: Desclée de Brouwer.

NIETZSCHE, F. (1977), *O anticristo: anátema sobre o cristianismo*, Lisboa: Edições 70.

PLANT, R. (2000), *Hegel. Sobre religião e filosofia*, tradução de Oswaldo Giacóia, São Paulo: Editora UNESP.

SILVA, F. J. (2007), A trindade na "Fenomenologia do Espírito", in: *Comemoração aos 200 anos da "Fenomenologia do Espírito" de Hegel*, Eduardo Ferreira Chagas, Konrad Utz; James Wilson J. de Oliveira (orgs.), Fortaleza: Edições UFC.

TORRES, J. V. (2001), "A consciência infeliz em Hegel: significação e presença no pensamento contemporâneo", in: *Revista Ágora*, 1:1, pp. 43-55.

VIEIRA, L. A. y SILVA, M.M. (orgs.), (2014), *Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, São Paulo: Edições Loyola.

VIELLARD-BARON, J. L. (2002), "Comunidade ética e comunidade religiosa na fenomenologia do Espírito", in: D. Rosenfield (ed.), *Hegel, a moralidade e a religião*, Filosofia Política, Série III, n 3, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

WOOD, A. W. (2014), "A ética de Hegel" in: F. C. Beiser (org.), *Hegel*, tradução Guilherme Rodrigues Neto, São Paulo: Ideias & Letras.



**VIII**

**HEGEL Y SUS CRÍTICOS / HEGEL E SEUS CRÍTICOS /  
HEGEL AND HIS CRITICS**





# “Pese a Hegel – vía Hegel”. Sobre dos modos de recepción de la filosofía especulativa en América Latina<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/9786554600637-09>

*Pedro Sepúlveda Zambrano*

*Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*

[pedro.sepulveda.zambrano@gmail.com](mailto:pedro.sepulveda.zambrano@gmail.com)

*Yo tuve sueños, no pesadillas, sueños musicales, sueños de preguntas transparentes, sueños de aviones esbeltos y seguros que cruzaban Latinoamérica de punta a punta por un brillante y frío cielo azul.*

*Roberto Bolaño*

La relación entre Hegel y la filosofía en América Latina es un complejo de representaciones aún sin resolver. De ahí que sea posible encontrar en dicha región planteamientos extremadamente diversos en torno a la figura del filósofo de la lógica especulativa. Abundan en este sentido ideas y disposiciones teóricas, animadas por un amplio espectro de motivos del pensamiento. La presencia de Hegel en el conocimiento producido en Latinoamérica desborda con ello incluso los límites de la filosofía, de modo tal que hoy en día es posible encontrar investigaciones pertenecientes al área de las ciencias sociales y de las ciencias humanas en general –por ejemplo, en la psicología (baste pensar en la conexión con el psicoanálisis), la sociología y la antropología, así como también en la estética, el derecho y la teoría política–, que recogen un cierto concepto de la filosofía de Hegel, para ponerlo en relación con los saberes particulares de su disciplina. Sin que deje de ser sugerente la idea de llegar a trazar la historia de la influencia del filósofo de la *Ciencia de la lógica* en las distintas formas del saber en América Latina, el interés de este ensayo es ciertamente bastante más modesto, en la medida en que intenta esbozar

---

<sup>1</sup> Ensayo ganador del Concurso de Ensayo “Hegel y América Latina”, convocado por FILORED con ocasión del III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel, Lima-Cusco, Perú 2022.

únicamente los contornos más amplios acerca de dos *modos de recepción* de la obra del Suabo en la filosofía practicada en Latinoamérica. La esperanza definitiva de este texto consiste así en poder contribuir a elucidar dichos modos, con el objeto de precisar las posiciones que han marcado la historia, la influencia y la relevancia de Hegel en la filosofía de América Latina<sup>2</sup>.

A partir de esta premisa es posible realizar aquí una primera diferenciación conceptual que permita abrir la reflexión acerca de tales modos de recepción que la escritura filosófica de aquella región continental ha establecido con la imagen de Hegel. Por una parte, hay toda una tradición de pensamiento filosófico "latinoamericanista" que ha sostenido una relación tensa y problemática no sólo con la obra de Hegel en particular, sino que más bien con la idea del "eurocentrismo" en general. A partir de dicha idea, la filosofía especulativa ha sido concebida como la culminación de este proceso, de tal manera que, con el objetivo de independizarse de la tradición europeo-occidental de la filosofía, se ha levantado con ello una tradición de pensamiento que se ha dado en llamar *filosofía latinoamericana*. Sin embargo, por otra parte, existe también un complejo tejido de investigaciones, cuyo núcleo de pensamiento ha dedicado sus esfuerzos a descifrar los misterios tanto de la dimensión exotérica como de la esotérica de la obra de Hegel. Bajo el proyecto de recoger lo mejor de la filosofía clásica alemana hay también un trabajo filosófico que ha ido formando en el tiempo una *red germano-latinoamericana*. En aquella, la filosofía latinoamericana, asumiendo la variedad interna de sus matices, se trata de una forma de hacer filosofía "desde y a pesar de Hegel"<sup>3</sup>. En esta, en cambio, y relegando también aquí la multiplicidad de orientaciones teóricas, el horizonte radica en llegar a constituir un modo de trabajo filosófico en red entre Alemania y América Latina, que circunscriba su derrotero en torno al legado de la filosofía clásica alemana

---

<sup>2</sup> La expresión «modo de recepción», categoría que guía este ensayo, es una de las tantas deudas que he contraído de las investigaciones de Hardy Neumann y de Thomas Sören Hoffmann. Cf. NEUMANN, 2010, p. 243; cf. HOFFMANN, 1991, pp. 211–277.

<sup>3</sup> José Santos Herceg refiere el origen de dicha tesis a la investigación de Gregor Sauerwald. Sin embargo, tal y como veremos más adelante, la expresión "desde Hegel y a pesar de Hegel mismo" proviene más bien del clásico texto de Arturo Andrés Roig (1981, p. 13). Cf. SANTOS-HERCEG, 2010, p. 475. Con todo, la expresión "desde Hegel y a pesar de Hegel" es de hecho también replicada por el libro de Sauerwald (2008, p. 156).

en general, y por lo tanto de Hegel en particular, empleando este medio como su punto de partida, y en este sentido se trata de una forma de hacer filosofía *vía Hegel*.

En el primer apartado de este ensayo serán entonces reunidas las imágenes dominantes de la filosofía especulativa presentes en algunos de los desarrollos más importantes de la filosofía latinoamericana. En el segundo apartado, la exégesis perseguirá por el contrario las huellas de un trabajo filosófico en red germano-latinoamericano. En último término, el trabajo culminará su recorrido con una serie de consideraciones finales respecto al tratamiento y las consecuencias de ambos modos de recepción de la filosofía del concepto en América Latina.

### **1. "Pese a Hegel". El modo de recepción escéptico-crítico del concepto especulativo en la filosofía latinoamericana**

La investigación de Gregor Sauerwald resulta muy útil al inicio de nuestras reflexiones para poder esbozar de cierta manera el ánimo que mueve a la filosofía latinoamericana. En uno de sus artículos, Sauerwald expone precisamente dicho ánimo mediante las siguientes formas: en primer lugar, a propósito del tipo de relación que la filosofía latinoamericana establece con la filosofía especulativa, es posible encontrar generalmente en la primera el motivo de llevar a cabo una suerte de "liberación de Hegel a través de Hegel" [*Befreiung von Hegel durch Hegel*] (SAUERWALD, 1985, p. 226). En segundo lugar, y específicamente acerca del programa filosófico de Arturo Andrés Roig, la reflexión trazaría en él un doble movimiento, a saber, de "recepción y superación de Hegel" (SAUERWALD, 1985, p. 238), y en este sentido el proyecto de fondo consiste aquí en poder recoger las categorías de la tradición filosófica europea aún "fructíferas" para la realidad del continente americano. En tercer lugar, en relación al concepto de "a priori antropológico", vale decir, de la valoración principal del sujeto y su dignidad, o también, de una cierta voluntad de "querer-valer-para-sí" [*für-sich-gelten-Wollen*] (SAUERWALD, 1985, p. 243), la figura de Hegel, y en ello también la de Kant —*vía* recuerdo del *reino de los fines*— son ubicadas como puntos de partida del programa de la filosofía latinoamericana de la liberación, en tanto proyecto de emancipación del sujeto latinoamericano y su historia concreta. En suma, la motivación filosófico-

política de Roig, cuya potencia permite desarrollar el sentido inicial de este primer apartado de la reflexión, queda bien sintetizada si atendemos a la expresión roigiana —recogida por Sauerwald—, de poder filosofar “desde Hegel y contra él” [*von Hegel her und gegen ihn*] (SAUERWALD, 1985, p. 239).

Con todo, esta última afirmación puede ser a su vez analizada en dos partes. La primera de ellas nos invita a reconocer la presencia aún activa de la filosofía de Hegel en nuestro tiempo, y de esta manera dicha invitación se extiende también a la posibilidad de investigar su obra bajo el principio de su actualización, expresando así la necesidad de implementar el trabajo de revisión y de corrección en filosofía. Con el cumplimiento de esta necesidad es develado también el reconocimiento de aquellas potencialidades de la filosofía de Hegel que todavía pueden rendir múltiples frutos para nuestro presente. De esta forma, la filosofía se convierte además en un ejercicio potenciador de aquellas categorías del pensamiento heredado que sirven para poder repensar un problema o un conjunto de problemas del tiempo actual. Sin embargo, lo cierto es que la segunda parte de la afirmación se vuelve finalmente dominadora del sentido a través del cual se ha pensado la filosofía especulativa en la filosofía latinoamericana. Al tomar aquí como ejemplo el trabajo de José Santos Herceg, resulta plausible la tesis de que esta tradición filosófica ha forjado su propia identidad a partir de un movimiento de diferenciación respecto de determinadas premisas y categorías que serían de orden principal en «el espíritu y la letra» de la filosofía especulativa.

La cartografía de estos mapas conceptuales revela una serie general de tres modos de leer a Hegel sobre la base de dichos conceptos cardinales. El primer modo de leer ha sido fundado a partir del concepto de la *universalidad*. La representación de Hegel como “pensador de lo universal” supondría entonces al inicio un tipo de “corte” que expresa y aparta lo irreductible de todo universal. Esta visión crítica de lo universal, en tanto meta especulativa de la verdad, presupone en su reverso una versión contrapuesta en el concepto de la *contingencia*. Lo universal en Hegel sería con ello lo abstracto, entendido como el resultado de aquel pensar que tiende a evadir lo concreto y el contexto. Por el contrario, este primer modo de leer consiste justamente en detenerse a pensar lo contingente, concebido como la trama de las realidades situadas y de los “problemas coyunturales” (SANTOS-HERCEG, 2010, p.

482). Sin embargo, quiérase o no, en esta mirada se encuentra contenido a la vez un motivo de pensamiento que ya ha sido asociado a la filosofía del concepto, a saber, el del *pensamiento concreto de la realidad*.

A partir de este punto adquiere importancia la siguiente pregunta, ¿cómo es posible que Hegel haya sido representado, por un lado, como el pensador de lo abstracto y, por otro lado, a la vez como el pensador de lo concreto? La respuesta a esta pregunta supone asumir que la contraposición entre lo universal y lo contingente solo es admisible si lo primero, lo universal, es pensado —como decía Hegel— “de modo unilateral”—, es decir, como “universal abstracto”. Pero ya es sabido que ese fue precisamente el sentido de lo universal que la filosofía especulativa se propuso superar. Para poder comprender esta forma especulativa de lo universal es preciso entonces atender, en primer lugar, a la “Doctrina del concepto” desarrollada en la *Ciencia de la lógica*. Dicho en breve, lo contrario de lo universal es allí lo *singular*, y no lo contingente. Ambos, lo universal y lo singular, se determinan mediante lo *particular*, y no obstante los tres ocupan además la función de *medio* en las relaciones que cada uno establece con los otros. De esta manera, lo universal puede ser igualmente concreto, en la medida en que todas estas *dimensiones*, vale decir, la universalidad, la particularidad y la singularidad, son concebidas como “momentos del concepto” [*Momente des Begriffs*] (HEGEL, GW XII, p. 210 [trad. Duque, p. 354]).

El segundo modo de leer se desarrolla en torno al núcleo problemático del principio de la filosofía. En el marco de la filosofía clásica alemana, dicho principio no es otro que el de la *libertad*. La filosofía es así auténtica solo allí donde se da como el *pensar libre de la acción* y como la *acción libre del pensar*. Este pensamiento supone entonces la realización de ciertas premisas universales, cuya definición se condensa en Hegel en la figura del Estado. El Estado tiene por lo tanto la tarea fundamental de *asegurar* el derecho a la libertad. En él se produce de esta forma, de modo objetivo, la valoración absoluta del ser humano. Dicho en pocas palabras, a partir de Hegel, solo una vida en el derecho puede juzgar la carencia del derecho —así como únicamente en la verdad es posible conocer la no-verdad—. En esta *posición originaria del valor*, que en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel se deposita sobre el ser humano como sujeto de la libertad, reside la acción filosófica por antonomasia (SANTOS-HERCEG, 2010, pp. 493-500).

Ahora bien, la recepción de tal premisa condujo de esta manera a la pregunta por la identidad de aquel sujeto que vive como propias las condiciones de vida latinoamericanas. Dichas condiciones hablan, en principio, de una historia de siglos de *dependencia*, que mirada desde su reverso es también la historia del deseo de *independencia*. A partir de esta proposición es posible ver también el establecimiento de un nuevo par de opuestos, que de paso reposiciona a Hegel en el centro de nuestra reflexión. Bajo el supuesto de que la filosofía especulativa de la historia consistiría en un pensamiento de la unidad que eliminaría las diferencias, y que produciría con ello un efecto de continuidad abstracta, se trata entonces de contraponer a ello la idea de una discontinuidad múltiple. En la representación de la unidad *contra* la multiplicidad, de la identidad *contra* la diferencia, la continuidad *contra* la discontinuidad, del tratado *contra* el ensayo, del *logos* *contra* el espacio a-lógico, la dialéctica *contra* la analéctica y, en fin, de la universalidad *contra* la "coyuntura", la filosofía latinoamericana ha ido poblando su discurso de "espectros de Hegel".

Sin embargo, y si así fuera el caso, cabe aquí igualmente abrir espacio a la siguiente pregunta, ¿cuál ha sido la justificación de este juego de posiciones?, es decir, ¿por qué, entre las tantas representaciones que habitan sobre Hegel, se encuentra también la del filósofo cuyos pensamientos abrigan un cierto desprecio al llamado "nuevo mundo"? A este respecto, es posible visitar aquel artículo de Santos Herceg que narra la imagen que Hegel habría tenido de América. De las tres imágenes allí estudiadas –América como "nuevo mundo", o lugar sin historia; América como "eco y reflejo" de Europa, o territorio sin identidad; y América como "tierra del (sin) futuro"–, resulta aquí viable poder armar un cuadro que vuelve comprensible aquella necesidad de responder a la actitud "irrespetuosa" (SANTOS-HERCEG, 2009, p. 41) que habría tenido el escritor de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Más allá del uso de traducciones más bien parciales, basadas en obras completas pertenecientes a la era precrítica de los estudios sobre Hegel –*verbigracia*, las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de la versión de Lasson, quien reproduce a su vez los textos de la primera edición de Obras completas a cargo de los llamados "amigos del difunto"–, resulta aquí necesario, en primer lugar, asumir de buena fe que en la raíz de esta querrela se esconde también el problema del modo en que Hegel pensó de hecho su idea de la historia universal, y, a partir de la posición

ausente en ella de América Latina, debe ser igualmente comprendida la imagen que hemos heredado de su filosofía. Esta apertura permite entablar un espacio de diálogo comprensivo con las lecturas críticas sobre Hegel en América Latina en particular, con el objeto de poder trazar de esta manera los contornos de un cierto periodo histórico de su recepción en esta región del mundo, sobre la base de una lectura acerca del vínculo que tales trabajos establecen con la filosofía de la Idea absoluta.

Por esta vía, encontramos aquí un nuevo flanco de la reflexión, esta vez dispuesto en torno al modo de recepción de la obra de Hegel en la tradición de pensamiento marxista en América Latina. En el libro de José Aricó, *Marx y América Latina*, hay dos espacios dedicados al tratamiento de esta relación. El primero de ellos, "Hegel de nuevo redivivo", provee un insumo más a lo que hemos dicho hasta aquí, a saber, que Latinoamérica aparece también relegada a los ojos del escritor del *Capital*. La razón de ello es lo que resulta interesante ante la perspectiva de nuestro trabajo. Aricó sostiene allí la tesis de que Marx tampoco habría alcanzado a analizar el proceso constitucional latinoamericano, en particular, respecto a la capacidad de dicho proceso de "formar nación". Ahora bien, lo cierto es que, si dicha tesis ha de valer para Marx, pues entonces cuanto más debe ser válida para Hegel. En este sentido, al tomar en cuenta la situación política y económica de la región en aquella época, pareciera más sensato considerar en este punto la cuestión al revés, y asumir con ello que una de las tareas de todo pensamiento filosófico de la libertad es justamente establecer una determinada perspectiva y una forma de relación, *desde su presente*, con la obra de Hegel<sup>4</sup>.

Dicho de otro modo, el proceso de independencia, y agregamos aquí, de constitución y destitución de estados nacionales en América Latina, y la inexistencia supeditada de ciertas tareas básicas para todo aquello que aspire a la idea de lo moderno, hace pensar la necesidad de realizar aún las premisas políticas suficientes para la elaboración de una filosofía de la historia latinoamericana. De esta forma, aun cuando sea preciso ir más allá de la interpretación de Aricó —también perteneciente a la era precrítica de los estudios sobre Hegel<sup>5</sup>—, lo cierto es que su lectura nos permite tener en consideración la siguiente precaución elemental, a saber, que el

---

<sup>4</sup> Véase "VI. Hegel de nuevo redivivo", en: ARICÓ, 2010, pp. 137-139.

<sup>5</sup> Véase "Hegel y América", en: ARICÓ, 2010, p. 196.

ingreso en la historia universal es ante todo la obra de un pueblo, y no la de un filósofo en particular.

Este tema toca de cerca el problema de las maneras específicas de hacer filosofía, y ya no solo en Latinoamérica, aunque también en ella, es decir, que la cuestión consiste acá en poder pensar ante todo en aquellas presuposiciones que reglamentan las formas de comprender una determinada filosofía, y en la esperanza depositada en ello respecto a sus posibles rendimientos. Semejante perspectiva ubica el foco en la reflexión sobre los modos de *enseñar* a hacer filosofía, es decir, en la elaboración de programas que transformen el aprendizaje y la investigación de la filosofía en un *problema filosófico* en sí mismo, y de aprender con ello a poner en cuestión los modos de trabajar en filosofía, y ya no solo (aunque de nuevo también) respecto de la obra de Hegel.

Una primera directriz metodológica a este respecto se perfila en una especie de *prevención* a la recurrente "caída" en aquello que Cecilia Sánchez llama la "personalización de la filosofía", para llegar a trabajar más bien en torno a problemas o a un complejo de problemas (ÁVALOS, 2017, p. 168). Esta forma de trabajar destina entonces sus esfuerzos a pensar en aquellas "pequeñas prácticas" (ÁVALOS, 2017, p. 163) que rigen a la filosofía como institución, y en este sentido, en contra del "maximalismo filosófico"<sup>6</sup>, ejemplarmente el de Hegel, se levanta aquí una suerte de minimalismo filosófico, o a "pequeña escala", centrado precisamente en aquellos actos imperceptibles que regulan la práctica de la filosofía. Semejante ocupación, que pretende renunciar a la búsqueda de la llamada "divulgación" "mimética" de un tratado, contraponiendo a ello la escritura fragmentaria, de aspiración "extra-académica" (ÁVALOS, 2017, pp. 166–169; SÁNCHEZ, 2015, p. 147, p. 158), y bajo el horizonte de la autenticidad del pensamiento, impugna aquel fenómeno que Salazar Bondy llamó la masiva "inautenticidad" del trabajo filosófico en la región<sup>7</sup>.

La lectura de la obra de Salazar Bondy permite describir en este punto las siguientes maneras de llevar a cabo el trabajo filosófico en general. En primer lugar, delimitando el espacio de interpretación a Hispanoamérica, Salazar Bondy busca

---

<sup>6</sup> Acerca de la tesis de "Hegel como 'maximalista' filosófico", véase HOFFMANN, 2012, p. 10 [trad. Maureira/Wrehde, p. 11].

<sup>7</sup> "El problema de nuestra filosofía es la inautenticidad." (SALAZAR BONDY, 1988, p. 89)



fundamentar un concepto de *unidad realizada* —o “unidad de cultura”—, que a fin de cuentas es también una unidad por realizar y promover (SALAZAR BONDY, 1988, p. 8, pp. 91-93). Su trabajo contribuyó así a reconstruir el camino de prácticamente cinco siglos de filosofía hispanoamericana. Al interior de este, su primera fase, la de la antimodernidad escolástica, muestra la presencia determinante de la perspectiva española hasta las alturas del siglo XVIII. Con el arribo al continente de las ideas de Descartes, Leibniz y Rousseau, comienza a formarse una segunda etapa, por medio de la cual se produce una suerte de “despunte de la primera mañana” de la modernidad hispanoamericana. Esta primera modernidad, que es también la del tiempo de la Ilustración americana, servirá de fundamento conceptual a los procesos revolucionarios independentistas de la época. En efecto, la era de la Independencia abre un tercer capítulo compuesto a su vez por varios periodos. Dicha era presenta un primer momento hasta 1870, el llamado “periodo romántico”, dominado por el espiritualismo y el “sensualismo francés”, y caracterizado además por la primera aparición del Idealismo alemán, mediante la influencia de Krause en España. A fines del siglo XIX comienza la fase de pensamiento positivista, vía Comte, y sobre la base de las críticas a su filosofía acontecerá en la Hispanoamérica de principios del siglo pasado, la fase de pensamiento fundacional, destacando en ella ante todo la recepción del pensamiento de Croce, Marx y Bergson. Con la recepción del marxismo, la fenomenología y el existencialismo, por un lado, y de la lógica formal, los estudios analíticos del lenguaje y de la ciencia, por el otro lado, se desprende la última etapa que alcanza a demarcar Salazar Bondy en vida (SALAZAR BONDY, 1988, pp. 14-17). A ella habría que agregar entonces, desde los años setenta en adelante, aquella formación en la que debiese quedar incorporado el posestructuralismo francés, y en general las teorías comúnmente clasificadas bajo el rótulo de lo posmoderno, y que por ello bien puede ser llamada la “fase de pensamiento de la finitud”.

Sin embargo, pensado ahora en términos “nacionales”, el problema de la recepción de la “filosofía alemana” en América Latina tiene en realidad una historia bastante menos extensa. En la fase de pensamiento de la primera modernidad, aunque de forma bastante atenuada, la primera figura del pensamiento alemán que adquiere una posición importante en Latinoamérica es la de Leibniz. Como ha sido dicho en el párrafo anterior, mediante Krause el Idealismo alemán reporta una

influencia más bien indirecta; Schopenhauer y Nietzsche son también leídos con un cierto desfase de tiempo, y el denominado movimiento neokantiano se desarrolla igualmente de forma periférica durante la primera mitad del siglo veinte. Salazar Bondy señala a este respecto que únicamente después de dicha fase se hará fuerte en América Latina la escuela fenomenológica de Husserl y la deriva de Heidegger; el historicismo de Dilthey, el existencialismo de Jaspers, y el freudomarxismo de Marcuse a Fromm. Al considerar los acontecimientos del inicio de esta tercera década del siglo XXI —tiempos de crisis sanitarias, políticas, económicas y culturales—, es posible pensar que de esta forma ha sido convocada la apertura de una nueva fase de pensamiento. Habrá que esperar, ahora que finalmente —después de dos siglos— es posible leer a Hegel en una edición crítica culminada de sus obras completas, si acaso esta época llevará por nombre “la fase de pensamiento infinito”.

En todo caso, y en concreto, es digno de nota que el modo de interpretación de Salazar Bondy aborde generalmente dos ámbitos, a saber, por una parte, la concepción del tiempo en Hegel y, por otra parte, su concepto de lo auténticamente especulativo, en tanto principio originador del filosofar. Esta última premisa es fundamental en la elaboración de su concepto de autenticidad filosófica, basado en el *entrelazamiento genuino* de categorías con sentido propio. En esta medida la obra de Salazar Bondy representa un llamado a la creación filosofante con “vigor espiritual” (SALAZAR BONDY, 1988, p. 83). Semejante orientación lo llevó sin embargo también frecuentemente a forjar contraposiciones entre lo propio y lo ajeno, entre la mimesis y la originalidad, entre la dominación y la liberación, mediante el establecimiento del principio de un horizonte que se revela siempre inacabado. Aun así, el pensamiento de Salazar Bondy igualmente alberga la consideración del carácter provisorio, y potencialmente fructífero de las filosofías heredadas. La forma de recibir dichas filosofías permitiría fundar un modo de pensamiento crítico, con horizonte de creatividad creciente, y cuya meta no es sino —tal y como sostiene al final de su obra— la de llegar a convertirse en un “pensamiento auténtico” (SALAZAR BONDY, 1988, p. 95).

Hemos mencionado ya en un par de ocasiones que la imagen de Hegel fue recibida en América Latina mediante la influencia de la obra de Krause en España, y también más tarde, entre otros países, en la Argentina. Arturo Andrés Roig ha

rastreado con cierto detalle las variadas dimensiones de dicha influencia. En primer lugar, el asunto pasa por el análisis del concepto de dialéctica presente en ambos pensadores. Mientras que, de acuerdo a Roig, en Krause se trataría de una "dialéctica dual" y "abierta", en Hegel habría supuestamente una "dialéctica triádica" (ROIG, 2007, p. 57) y, por lo tanto, además «cerrada», mediante la figura de la "síntesis". En segundo lugar, la lectura de Roig muestra igualmente a Hegel como aquel pensador de la universalización que suprimiría todo principio de individuación. De ahí su tesis de que habría en el fondo una cierta "anterioridad ontológica del proceso" respecto del "individuo" en Hegel. En este contexto, se vuelve comprensible el rescate de Roig de la obra de Krause, en la medida en que posibilita enfatizar precisamente en la *anterioridad* de lo individual frente a todo proceso supraindividual. Por tal motivo, Hegel aparece de nuevo aquí como el fundador de una filosofía monista, y tal vez como la culminación de dicha tradición. Frente al monismo "en movimiento" de Hegel, Krause sería entonces el defensor de algo así como un pluralismo en movimiento, o del pensamiento de aquellas unidades plurales —vía recuerdo de la *Monadología*—, que no se dejan convertir en momentos que diluyen su identidad al interior de la sustancia, sino que más bien se mantienen en su carácter negativo, y en este sentido habría aquí en juego además la posibilidad de fundar una dialéctica de la antítesis, o más precisamente de aquella "complementariedad", que exige la fundamentación de un determinado "principio de coexistencia" (ROIG, 2007, pp. 58-59).

Con ello, el Hegel de Roig surge como el pensador de una síntesis que unificaría sin diferenciar; de una tríada que anularía lo emergente, y, dicho con el lenguaje de la *Fenomenología del espíritu*, de la contemplación de las etapas pasadas como momentos de la no-verdad, toda vez que su perspectiva no sería otra que la de la cumbre del proceso por alcanzar, esto es, la del pensar "desde arriba" (ROIG, 2007, p. 60). En tal lectura se encuentra consiguientemente contenida la representación de la dialéctica como método de supresión de la diversidad de los modos de existencia. Esta es la causa de que la búsqueda del "nuevo pensar" consista aquí en contraponer una filosofía animada por el principio de la *pluralidad de existencias*. Roig concibe dicha búsqueda como el espíritu democrático del filosofar, cuestión que de paso conduce a imaginar sin mayor dificultad, y de nuevo por contraposición, la función de Hegel al interior de este esquema.

Las consecuencias del planteamiento de Roig conllevan en definitiva a volver a separar el concepto de la realidad. A cambio, queda propuesta en él la posibilidad de una unidad complementaria, armónica y condicionada por el reconocimiento recíproco de ambas esferas. A esta contraposición entre el concepto y la realidad se incorpora aquí otra más, a saber, la del resultado y el sujeto. Sin embargo, y planteado en los términos antes descritos, lo cierto es que el concepto dialéctico-especulativo formulado por Hegel impone al inicio poder pensar más allá del esquema temporo-espacial de la "anterioridad ontológica", por lo tanto también más allá de las distinciones antagónicas entre concepto y realidad, entre individuo y proceso, y entre el resultado y el sujeto, para llegar así a pensar precisamente desde la *autogeneración* de la totalidad en sí misma, y cuya determinación más profunda es en Hegel la llamada Idea absoluta.

Esta interpretación requiere, en consecuencia, dejar de considerar lo individual como "algo" contrapuesto al concepto, y, en cambio, se trata de asumir al concepto en su forma suprema (como Idea absoluta), en tanto *unidad infinita* del concepto y la realidad; unidad que es siempre *persona*, y, al revés, lo individual debe ser también pensado como aquella instancia donde el concepto puede ser descubierto y conservado "de modo verdadero". Una subjetividad que es entonces singular y al mismo tiempo incluyente de lo universal, expresada a su vez en el *conocer* que tiene a lo conocido como la realización de su propia objetividad, supone, en primer lugar, un concepto de lo individual que —como dice el prólogo de Thomas Sören Hoffmann y Max Gottschlich al "escrito de habilitación" de Franz Ungler— se exponga como "el lugar de la autorelación del *logos*", y de esta manera como el concepto del "saber que se autoejecuta, [y] que se [auto]determina" [*sich vollziehendes, sich bestimmendes Wissen*]<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Véase *Prólogo* de Thomas Sören Hoffmann y Max Gottschlich, en: UNGLER, 2017, p. 11. Acerca del concepto como *persona* puede confrontarse aquí la siguiente cita al inicio del capítulo de la Idea absoluta: "El concepto no es solamente *alma*, sino concepto subjetivo, libre, que es para sí y tiene, por eso, *personalidad*: el concepto práctico, determinado en y para sí, objetivo, que, en cuanto persona, es subjetividad impenetrable, átoma" [„Der Begriff ist nicht nur Seele, sondern freier subjektiver Begriff, der für sich ist und daher die *Persönlichkeit* hat, — der praktische, an und für sich bestimmte, objektive Begriff, der als Person undurchdringliche, atome Subjektivität ist“]. HEGEL, GW XII, p. 236 [trad. Duque, p. 384].

Con todo, el trabajo de Roig permite conectar de igual manera con el sentido más profundo de la tradición de pensamiento latinoamericano. En efecto, su proyecto de construir una *historia de las ideas* entronca del modo más interno con la llamada filosofía de la liberación, dando lugar con ello a eso que él llama “filosofía de la nacionalidad”, como momento al interior del proyecto de una “filosofía de la americanidad” (ROIG, 1993, p. 23). El carácter múltiple del concepto de nación, además de la idea de la liberación, en tanto movimiento de *unidad de la independencia*, ha sido también ya definido por Roig en su artículo “Necesidad de una segunda independencia”. En sentido amplio, el motivo de este pensamiento radica en llegar a invocar aquellos significados del concepto de patria, que de paso vinculan a este filosofar con la motivación política de fondo presente en el conjunto de la filosofía clásica alemana, a saber, los significados de los conceptos de la “libertad y [... la] dignidad” (ROIG, 2003, p. 87)<sup>9</sup>.

Tanto el concepto de patria como el de nación se fundan aquí, en general, a partir de la idea de una *libertad constituyente*, y en particular, desde la necesidad específica de una práctica política que trascienda las formas hereditarias del poder. Ambos aspectos se encuentran sin embargo internamente vinculados al ideario independentista de la autodeterminación, incluido en él el principio de la autonomía nacional y la integración internacional. A este respecto, es interesante notar que semejante espíritu de autonomía puede ser asimismo percibido en las páginas redactadas por el joven Leopoldo Zea. En el año 1945, Zea escribe un texto hermoso, que deslumbra por su especial fuerza especulativa, intitulado *En torno a una filosofía americana*. Al inicio de la segunda parte, el filósofo mexicano aborda el problema que denomina “América y su relación con la cultura europea”. Pensado en buena tradición kantiana, el primer quehacer de este filosofar radica en la determinación de los *límites* de América. Pero el punto es que el acto de captar el límite de la “americanidad” supone comprender igualmente —y ante todo— aquellas adversidades que obstaculizan el surgimiento de su autenticidad propiamente filosófica. La primera de

---

<sup>9</sup> En Hegel, y en la filosofía clásica alemana como conjunto, es preciso pensar siempre el concepto de “nación” en estricta relación con las definiciones surgidas durante el proceso revolucionario francés. Nación se adhiere inmediatamente en este contexto a los conceptos de democracia, ciudadanía y constitución. Acerca del sentido del concepto de nación en Hegel como “Constitución” y “democracia”, véase “Introducción” de José María Ripalda, en: HEGEL, 2014, p. xviii.

estas adversidades consiste en lo que podría ser llamado —ya no el uso, sino que— el abuso del concepto de nación, o más bien de una cierta *regionalización* de la filosofía. En ella adquiere una importancia inédita el lugar de origen —como analogía a la supuesta distinción que proveería el “sello de un producto por vender”—, inclusive por sobre el contenido de la creación de una filosofía auténtica. Dicha búsqueda tendría su raíz en el olvido de un asunto de primera importancia, anidado en el principio de todo filosofar genuino, esto es, el del *padecimiento de un problema* o de un complejo de problemas: “Antes que sistemas —dice Zea— hubo problemas [...] antes que un Kant o un Hegel hubo un mundo lleno de problemas” (ZEA, 1945, p. 40), y la tarea principal consiste entonces en *poder filosofar respuestas* para tales problemas. Con ello el sistema filosófico se vuelve la contestación a una pregunta, o a un problema que lo origina, y que finalmente lo instala, en tanto sistema, en el lugar del símbolo de las incógnitas y las búsquedas de una era.

En este contexto, el primer problema revelado por Zea es el de la “dependencia cultural”, tal cuestión trae consigo a su vez el tema de la relación más profunda entre América y Europa. De esta manera, puestos ante la pregunta, ¿qué es, pues, lo más propio de América Latina?, la respuesta parece ser menos particular, y supone con ello la necesidad de posicionarse en el marco más amplio de la historia. A partir de este marco, Latinoamérica se muestra, al mismo tiempo, como el pasado *heterodeterminado* por la cultura europea, y como el futuro de un “proyecto” de llegar a pensar de modo *autodeterminado*. Esta ambivalencia entre el pasado y el futuro habría forjado la paradoja de vivir como “otro” lo que siempre ha sido propio. Semejante situación de “desajuste existencial” marcaría aún al día de hoy las sendas de un destino por recorrer (ZEA, 1945, pp. 43-45). Sobre esta base, hacer filosofía, como parte de la tarea de *hacer cultura* en América Latina, supone concebir esta *alteración* como fundamento, con ello la *desproporción* de múltiples determinaciones como *condición originaria del pensar*. Bajo tales circunstancias, el filosofar en sí puede ser definido como aquella actividad del pensar que proporciona las *medidas y criterios*, asumiendo la inestabilidad de toda armonía y el carácter transitorio de toda “coordinación” (ZEA, 1945, p. 77). La tarea de este pensar se vuelve así infinita, en la medida en que se trata de llegar a equilibrar constantemente el desequilibrio propio de lo negativo allí situado.

Con ello ha sido alcanzado el concepto con el que culmina la primera parte de este ensayo, a saber, el problema de la (re)definición de la filosofía en América Latina. Patricia González San Martín ha posicionado en este sentido a la filosofía de la liberación como uno de los fenómenos contemporáneos que definen el trabajo filosófico en América Latina. En su investigación pueden ser expresamente leídas las siguientes claves de interpretación. En primer lugar, el asunto de fundar la premisa del filosofar. A este respecto, la filosofía de la liberación contendría en su interior el *fin* de la filosofía del concepto. Este tema yace ciertamente también entre los “nodos fundamentales” de la filosofía clásica alemana, esto es, el problema acerca del *modo de relación* entre la teoría y la práctica (GONZÁLEZ SAN MARTÍN, 2014, p. 46)<sup>10</sup>. En este escenario intelectual emerge la figura de Enrique Dussel y su pregunta por el método de una filosofía de la liberación.

En el marco de esta fundamentación —que de acuerdo a la periodización de Patricia González tiene lugar en la segunda etapa de la filosofía dusseliana (1970-1976)—, ocurre finalmente el diálogo crítico con las categorías que fundan el método de la filosofía especulativa. La primera imagen de Hegel que se deja ver entre estas páginas corresponde a la del pensador de una “filosofía de la conciencia” (GONZÁLEZ SAN MARTÍN, 2014, pp. 47-48). A partir de este posicionamiento, el concepto de la obra de Hegel que sirve de puente para establecer la relación no es otro que el de la *totalidad* y, “más allá” de él, el concepto matriz de la filosofía de Dussel es —vía Levinas— el de *exterioridad*. Las premisas que forman esta lectura hablan de una suerte de “subjetivismo absoluto”, en este sentido nuevamente de un filosofar que negaría las diferencias, que suprimiría lo singular y la contradicción, mediante la realización del espíritu objetivo en la forma del Estado. Por contraposición, aparece aquí la *alteridad* del concepto y lo otro de la razón. El intento de Dussel radica entonces en elaborar aquel método que permite el acceso a lo *otro radical*, para fundar con ello una “metafísica de la alteridad”, cuyo significado último es

---

<sup>10</sup> El problema de la codependencia entre teoría y práctica aparece en Hegel como el concepto de la Idea absoluta, cuya primera definición radica en poder ser la “identidad” de ambas: “La idea absoluta, tal como ha resultado, es la identidad de la idea teórica y de la práctica” [„Die absolute Idee, wie sie sich ergeben hat, ist die Identität der theoretischen und der praktischen“]. HEGEL, GW XII, p. 236 [trad. Duque, p. 384].

precisamente la necesidad de llegar a mostrar el sujeto no reconocido de América Latina (GONZÁLEZ SAN MARTÍN, 2014, pp. 49-50).

La *analéctica* es consecuentemente la condensación metodológica de orden "crítico-liberador" de estos motivos del pensamiento. Tal y como lo indica su origen, la búsqueda radica aquí en una filosofía de lo otro más allá del *logos* que, sin embargo, pueda ser igualmente una "palabra". Ella se concibe de esta manera como una "dialéctica positiva" —inspirada en Schelling—, en la medida en que afirma la singularidad de aquella alteridad negada. Las premisas esenciales de este método fueron desarrolladas por Dussel en el texto de 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, específicamente en el párrafo treinta y seis, "El método analéctico y la filosofía latinoamericana" —apartado que por cierto él mismo reconoce al día de hoy como uno de los más fieles representantes de la actualidad de su pensamiento—. En principio, es posible afirmar que el trabajo de Dussel se encuentra animado por la tradición de la filosofía latinoamericana y su voluntad de llegar a fundar un pensamiento auténtico. La piedra miliar de este filosofar radica así, por un lado, en la *debilitación del concepto* y, por otro lado, en la *potenciación de la analogía* —de ahí que la analéctica haya sido también definida como la "dialéctica analógica"—. En ella se dibuja consiguientemente el retrato de la filosofía del concepto como un "monólogo" del pensamiento consigo mismo. Por el contrario, lo otro es puesto aquí siempre en una dimensión más allá de aquel pensamiento que se piensa a sí mismo, y cuya encarnación cultural lleva por cierto el nombre de Europa (DUSSEL, 1973, pp. 156-174).

El objetivo de este programa metódico consiste entonces en llegar a pensar lo que habría "más arriba" de la totalidad, o también, de poder concebir aquella totalidad que crece "*desde el Otro*". Esta visión de Dussel se afirma —como él mismo reconoce— en la interpretación del *logos* divulgada por Heidegger, esto es, del *logos* como el "*verbo reunir*". De la misma forma, toma también de él la diferencia entre lo óntico y lo ontológico para afirmar que, en el primer nivel, en lo óntico, es cierto que el *ser* —de Aristóteles— "se dice de muchas maneras"—, sin embargo, en el nivel ontológico, el *ser* sería a fin de cuentas siempre lo "*idéntico a sí mismo*". En esta voluntad de poder ir más allá —o mejor dicho "más acá"— del horizonte occidental de pensamiento, el *ser* en Dussel, o como él dice "el modo de decir el ser", es en definitiva



“análogo”, y por ello esencialmente diverso, o, “alterativo”, respecto del ser de la metafísica occidental.

En este «filosofar con soberanía», que pone por condición la dignidad del pensamiento de un “yo-nosotros” frente a un “tú-vosotros”, conviene finalmente tener en cuenta que la lectura de Hegel llevada a cabo por los trabajos hasta aquí expuestos resulta en cualquier caso de gran valor para poder comprender el *sentido de la filosofía latinoamericana*, aun cuando este modo de recepción crítico de la filosofía especulativa ya no pueda ser suficiente a la hora de considerar a la filosofía de Hegel de un *modo inmanente*. Es decir, que en buenas cuentas no es posible comprender de manera interna el concepto de totalidad en Hegel, si a cambio de ello se pide debilitar dicho concepto. El proyecto de elevar el pensamiento hacia un “más allá” del concepto de la totalidad no considera que lo distintivo de aquel concepto radica justamente en la *imposibilidad lógica* de que exista un “más allá” de la totalidad; una totalidad con un ser exterior, más allá de ella misma, simplemente ya no puede ser más la totalidad en sentido absoluto, vale decir, la *totalidad infinita*, sino que, a lo sumo, una totalidad finita. Pero el punto es que semejante representación finita o “debilitante” de la totalidad conduce, en último término, a la clasificación de la totalidad como un concepto cerrado, o, como le gusta decir a Dussel, a la totalidad como concepto *unívoco*<sup>11</sup>. Sin embargo, lo cierto es que de esta forma se vuelve entendible únicamente el concepto de lo análogo en sentido dusseliano, *mas no “el concepto del concepto” en sentido hegeliano*.

## 2. “Vía Hegel”. El modo de recepción inmanente para una filosofía en red germano-latinoamericana

Entre las investigaciones pertenecientes al modo inmanente de recepción de la filosofía especulativa, Héctor Ferreiro ha argumentado con precisión desde el punto de vista del posicionamiento y del diagnóstico de Hegel acerca de América Latina. Respecto a este último punto, el del diagnóstico, la forma de exponer su tesis adquiere al inicio un estilo que podría ser llamado de “inspiración hegeliana”, en la

---

<sup>11</sup> Esta misma imagen de Hegel seguirá vigente en la etapa del Dussel maduro, y hablará allí, al referirse a la filosofía especulativa, de “ontología ‘cerrada’” (DUSSEL, 2007, p. 343).

medida en que sostiene ante todo las premisas del pensamiento de nuestro autor, bajo el cariz y el tono de una suerte de sobriedad realista. La primera parte de su trabajo interpreta de esta manera la controvertida afirmación que habla de América como “el nuevo mundo”. Debido a que tal afirmación fue fundada a partir de un concepto determinado de la libertad, resulta al menos comprensible que, a los ojos de Hegel, el continente americano debía aún desarrollar los fundamentos necesarios para el despliegue del espíritu en su esencia, es decir, de su “libertad entendida como autodeterminación” (FERREIRO, 2019, p. 188). Si es cierto, pues, que la historia de un pueblo comienza con su autodeterminación, bajo la forma de un Estado que asegure, hacia fuera, la autonomía de la nación (o del conjunto de naciones) en relación a los demás estados y, hacia adentro, la libertad de los particulares entre sí, entonces en este punto podría también resultarnos comprensible aquella “tesis provocadora” de que las Américas —y de paso con ello África— hayan sido consideradas como regiones de una historia todavía por hacer, por cuanto aún quedarían allí ciertas obras capitales de la modernidad por realizar (FERREIRO, 2019, p. 192).

Ahora bien, acerca de la relación específica entre América Latina y los Estados Unidos de Norteamérica, aparecen en el razonamiento de Hegel dos aspectos centrales. Como primer punto, y en la base del argumento, se encuentra el problema de la religión —del catolicismo en América Latina y del protestantismo en los Estados Unidos—. Como segundo aspecto de la cuestión es considerado el modo de intervención de Europa en ambas regiones —la primera “conquistada”, mientras que, los segundos “colonizados”. Acerca del primer punto, el texto de Ferreiro muestra con claridad la distancia crítica de Hegel respecto de la llamada “doctrina de la *transubstanciación*” (FERREIRO, 2019, p. 194), particularmente debido al estado de separación que produce entre el saber, detentado por el clero, y el “no-saber” que tendría el pueblo. La defensa del protestantismo luterano por parte del Suabo se vuelve entonces plausible, dada la posibilidad que provee de pensar, por un lado, la unidad *directa* de lo finito y lo infinito, y, por otro lado, la estructuración general de la sociedad en conformidad con el principio —implicado en ella— del “espíritu libre”, esto es, de la “dignidad y el valor absoluto” (FERREIRO, 2019, p. 196) del ser humano.

En cuanto al segundo aspecto, el del colonialismo, el trabajo de Ángelo Narváez y Pablo Pulgar se ha detenido precisamente en el estudio de este fenómeno

en la obra de Hegel. A grandes rasgos, las principales orientaciones de esta investigación pueden ser valoradas de la siguiente manera. En primer lugar, con el objetivo de llevar a cabo la reconstrucción de las discusiones en torno a la presencia de los gérmenes de la crítica de la economía política en la filosofía especulativa, el trabajo de ambos entrega justamente el mapa general del debate acerca de ciertos conceptos que forman parte del recorrido histórico de la crítica de la economía política, que ya estarían presentes en la filosofía del Suabo, en particular, el concepto del colonialismo. Mediante este ejercicio puede ser constatado un cierto grado de originalidad presente en el pensamiento económico-político de Hegel, específicamente considerado al interior del marco de la filosofía clásica alemana, dado el hecho de que su reflexión elucidó de manera excepcional el carácter de la *conexión* entre economía y colonialismo, en tanto *efecto* del movimiento estructural de la sociedad moderna, esto es, de la llamada "dialéctica de la sociedad civil" (NARVÁEZ/PULGAR, 2019, p. 198).

Dicho de otro modo, el reposicionamiento de Hegel al interior del camino de los tratamientos de aquellos fenómenos pertenecientes a la tradición de la crítica de la economía política se condensa aquí en la tesis de que la *Filosofía del derecho* contendría también una teoría del desarrollo del capitalismo. Semejante tesis ubica con ello a la filosofía del concepto como un antecedente necesario del pensamiento crítico de la era moderna. El problema de la actualidad filosófica de Hegel aparece en este punto específicamente por medio de la fundamentación del fenómeno de la desigualdad en el desarrollo económico a nivel *geográfico*, y por esta vía queda hecha también una exhortación a continuar el análisis de las relaciones internas de dependencia entre los mercados nacionales y su expansión internacional<sup>12</sup>.

Semejante premisa ayuda además a poder limpiar la discusión acerca de la posible presencia de un «discurso racial» en la obra de Hegel, y el texto ya mencionado de Héctor Ferreiro faculta justamente a zanjar dicha cuestión en los siguientes términos. En primer lugar, la consideración de la totalidad del ser humano

---

<sup>12</sup> Este espíritu de pensar la actualidad del "gesto filosófico hegeliano" para quien lee en el siglo XXI, puede ser rastreado en el trabajo de Narvárez desde el epílogo en colaboración con Roberto Vargas, acerca de "la actualidad de los límites" de Hegel, hasta el presente de su trabajo de investigación. Véase "A modo de epílogo: la actualidad de los límites para la filosofía en Hegel", en: NARVÁEZ/VARGAS, 2012, pp. 205-214; NARVÁEZ, 2019, p. 15.

sobre la base del punto de vista unilateral de su "lugar de origen" supone, al inicio, un discurso todavía anclado al análisis de las limitaciones propias de la *naturaleza*, y no a las del *espíritu que comprende su libertad*. Todo límite de la naturaleza no es, ni debe ser aquí, de carácter "insalvable". A este respecto, una de las enseñanzas doctrinarias de Hegel consiste precisamente en que el espíritu deba ser la *elevación que se libera* de las determinaciones inmediatas, y los condicionamientos diferenciadores de la naturaleza de origen, para construir así una *forma de vida* de acuerdo a la dignidad del derecho universal de la razón y la *libertad*, bajo el modo esencial de una "identidad que se diferencia en sí misma" (FERREIRO, 2019, pp. 198-200, p. 206)<sup>13</sup>.

En efecto, al inicio de la primera sección de la filosofía del espíritu, el espíritu subjetivo, apartado que corresponde a la exposición de la antropología de Hegel, específicamente en la primera parte, el *alma natural*, es posible encontrar un aval textual de lo que hemos sostenido hasta aquí. Por un lado, el alma en su forma inmediata es aquella que porta en sí las llamadas "determinidades de la naturaleza", que aparecen al alma precisamente como sus "*cualidades naturales*". Estas cualidades son a su vez el producto de la convivencia del espíritu, bajo la forma del alma natural, con "la vida planetaria universal" [„das allgemeine planetarische Leben“]. Hegel pone aquí como ejemplo las diferencias climáticas, las estaciones del año y los horarios del día, es decir, aquellos elementos que conforman en general solo la "vida natural" del espíritu. Sin embargo, y por el otro lado, el espíritu humano debe cobrar independencia de estas condiciones de base, y tanto más cuanto "más formado" se encuentre él mismo, por tanto: "cuanto [...] más asentada esté su entera situación sobre una base espiritual y libre" [*je mehr (...) sein ganzer Zustand auf freie geistige Grundlage gestellt ist*] (HEGEL, GW XX, p. 403 [trad. Valls Plana, pp. 686-687])<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Las investigaciones de Thomas Sören Hoffmann han reposicionado justamente a la libertad, en último término, como la palabra fundamental [„Grundwort“] y como el enfoque fundamental [„Grundansatz“] de la filosofía de Hegel. Esta tesis supone pensar ante todo en aquella "dimensión afirmativa" del concepto, que no es sino "el conocer mismo, que se construye en la autorelación diferente" [„das sich in differenter Selbstbeziehung aufbauende Erkennen selbst“]. HOFFMANN, 2012, p. 23 [trad. Maureira/Wrehde, p. 23].

<sup>14</sup> Acerca de la influencia específica de Kant en la "constitución subjetiva" de la idea del espíritu libre en Hegel, cf. NEUMANN, 2018, pp. 284–290; versión en alemán: 2019, pp. 213-217.

En buenas cuentas, la tesis de la historia universal puede ser mejor comprendida bajo la siguiente consideración, a saber, que únicamente como resultado de una forma de vida en la *libertad del espíritu*, “desaparecen también estas disposiciones escasas y pequeñas que descansan sobre la convivencia con la naturaleza”.<sup>15</sup> Dicho en forma sucinta, la presuposición fundamental de que “la historia universal no depende de las revoluciones en el sistema solar”,<sup>16</sup> supone una filosofía basada en un concepto del espíritu como aquello que *se sabe a sí mismo siendo libre de la naturaleza*. El espíritu libre constituye por ello el final de la filosofía del espíritu subjetivo, cuya definición no es otra que la del espíritu “realmente efectivo”, y en este sentido además la del *individuo de la libertad suprema*, poseedor de un “valor infinito” [„unendlichen Wert“] (HEGEL GW XX, p. 495 [trad. Valls Plana, pp. 818-819])<sup>17</sup>.

Con todo, comprender el concepto como lo *libre* también en sentido *práctico*, requiere aquí poder dar un paso más allá en nuestra interpretación. Dicho paso ya ha sido dado por la investigación de Miguel Giusti acerca de la actualidad del concepto de libertad en Hegel. Al seguir de cerca su lectura es posible detectar, en primer término, la consideración de la actualidad de aquel concepto sobre la base de su alto “nivel de complejidad”. De esta forma, la tarea consiste en rastrear la comprensión general que el filósofo de la lógica especulativa hizo del problema de la libertad en su riqueza radical de superficies y variantes. Miguel Giusti comienza su trabajo definiendo justamente dicha complejidad absoluta de la libertad en Hegel como aquel “conjunto y [...] proceso de determinaciones de la voluntad” (GIUSTI, 2012, pp. 610-611; cf. GIUSTI, 2021, p. 19ss). En el fondo, esta definición remite a dos perspectivas -una subjetiva y otra objetiva-, que deben ser aquí concebidas a la vez, por cuanto en ambas se juega la posibilidad de una suerte de “doble actualidad” (GIUSTI, 2012, p. 623) de la filosofía práctica de Hegel.

<sup>15</sup> [„Aber mit der tiefer sich erfassenden Freiheit des Geistes verschwinden auch diese wenigen und geringen Dispositionen, die sich auf das Mitleben mit der Natur gründen“]. HEGEL, GW XX, p. 403 [trad. Valls Plana, pp. 686-687].

<sup>16</sup> [„Die Weltgeschichte hängt nicht mit Revolutionen im Sonnensysteme zusammen“]. HEGEL, GW XX, p. 403 [trad. Valls Plana, pp. 686-687].

<sup>17</sup> Estas palabras no hacen más que recordar la frase de la *Fenomenología del espíritu*, en la que Hegel habla del concepto como “propiedad de toda razón autoconsciente” [„Eigentum aller selbstbewußten Vernunft“]. HEGEL, GW IX, p. 48 [trad. Díaz, p. 107].

En la primera perspectiva, el asunto pasa por comprender la totalidad objetiva como la "estructura global" de dimensiones de la libertad; en la segunda perspectiva, en cambio, el problema se encuentra asentado sobre el proceso subjetivo, en tanto "*experiencia progresiva de adquisición*" de aquellas dimensiones. Veamos este doble núcleo con mayor detalle. El primer aspecto de la cuestión, el de lo objetivo como estructura universal, nos conduce a pensar el concepto de la libertad como "plenitud de determinaciones" (GIUSTI, 2012, p. 612). Este lugar de la reflexión adquiere en Hegel "rigor sistemático" recién con el concepto del *espíritu objetivo*. En concreto, la fórmula especulativa asume aquí la contradicción entre *totalidad absoluta* y *personalidad absoluta*, vale decir, entre la unidad universal de la comunidad "y" la diferencia singular de la individualidad. Bajo esta premisa, tanto el "republicanismo comunitarista" como el "individualismo liberal" representarían dos modos de comprensión de lo ético —el modo de comprensión sustancialista y el modo de comprensión atomista—, basados sin embargo cada uno de ellos en una suerte de *unilateralidad coextensiva*. La *Filosofía del derecho* puede ser así leída precisamente como la vía de superación de esta dicotomía, y en este sentido como aquella "forma de mediación que permite salir de la aporía". El ejercicio de redefinir los términos de la contraposición, y con ello la relación en sí misma, entre la unidad del *todo* y la libertad del *uno* supone concebir este complejo, en primer lugar, como un resultado determinado del "proceso de *realización* de la libertad" en cuanto tal (GIUSTI, 2012, p. 619).

El segundo aspecto del problema supone un tipo de actualidad fenomenológica —en sentido hegeliano— del concepto de libertad. El centro de esta perspectiva apunta al camino de la experiencia, por medio del cual el sujeto va ganando su libertad. Dicha ganancia se produce entonces de modo "gradual", toda vez que el propio sujeto va adquiriendo mayores grados de libertad, a partir de la consolidación progresiva de sus determinaciones constitutivas. De esta forma, el movimiento de la reflexión consiste en llevar el orden del primer aspecto de la libertad, como "plenitud de determinaciones" objetivas, a la "experiencia" subjetiva del "padecimiento", vale decir, de la vivencia de una cierta *carencia* de aquellas determinaciones (GIUSTI, 2012, p. 622).

Instalados ya en este punto del argumento, asoma aquí la discusión acerca del basamento que funda la relación entre los momentos de la objetividad y la subjetividad, así como de la totalidad común y la autonomía individual. Dicho en términos lógicos, la contradicción entre la universalidad y la singularidad queda ahora redeterminada bajo el concepto de la *voluntad*, cuya estructura desarrolla en sí los tres momentos del *concepto* como tal, es decir, la universalidad (de la comunidad), la singularidad (de la libertad individual), y entre ambas, la particularidad (o la *acción que concreta* lo universal en lo singular).

Este problema de la fundamentación lógica de la *Filosofía del derecho* también ya ha sido desarrollado por el artículo, titulado en forma de pregunta, "¿Se puede prescindir de la *Ciencia de la lógica* en la *Filosofía del derecho* de Hegel?". Al poner de relieve sus premisas de base, es posible comprender aquí el sentido de actualidad del concepto de libertad en Hegel. En principio, la respuesta a la tesis de Axel Honneth (de apartar la lógica a la hora de pensar la ética), desarrolla en este punto la siguiente forma, a saber, que la destitución del lugar de la lógica en la fundamentación de la ética constituye más bien una suerte de *sustitución*, por medio de la cual se instaura, en palabras de Miguel Giusti, "en lugar de la lógica de Hegel, la lógica de Honneth" (GIUSTI, 2013, p. 58). En efecto, difícilmente es posible desechar toda idea de la lógica, si lo que se pretende es *fundar* una teoría de la libertad, de la justicia y la moral. Los conceptos de la sociedad civil, del estado y las instituciones modernas en general presuponen siempre un *sistema de «formas puras»*, encargado principal de dimensionar "la comprensión de la realidad" (GIUSTI, 2013, p. 55). Pensado con las categorías guías de este ensayo, una reflexión fundamentada sobre un modo de recepción *inmanente* de la obra de Hegel *imposibilita* de suyo el abandono de la lógica, o lo que es lo mismo, dicho abandono solo es posible si se reemplaza el modo de recepción inmanente por el modo de recepción escéptico-crítico. Una filosofía sistemática como la de Hegel requiere, para poder ser comprendida de modo interno, la consideración de todas sus dimensiones, en la medida en que cada una de ellas forma parte de un *todo orgánico e interdependiente*. De ahí que no solo, aunque también, la *Filosofía del derecho* deba ser pensada —sobre la base de una "*dependencia metodológica múltiple*"—, a la manera de aquel contenido que pertenece a las *formas especulativas* desarrolladas por la *Ciencia de la lógica*. Dicha

dependencia se expresa concretamente aquí en “tres tipos de presuposiciones” de la relación entre la lógica y la ética en Hegel, a saber, las presuposiciones “*inmediatas, mediatas y hermenéuticas*” (GIUSTI, 2013, p. 52).

Dicho en breve, la primera de ellas sostiene precisamente el punto que hemos buscado desarrollar hasta aquí, esto es, que la comprensión del concepto especulativo en Hegel es “determinante para la exposición inicial del concepto de voluntad libre” (GIUSTI, 2013, p. 53). Sin embargo, en cierta forma las tres presuposiciones reafirman la necesidad de asumir la totalidad de la filosofía de Hegel como condición del modo inmanente de recepción de su obra, debido a que sin estas presuposiciones de interdependencia orgánica queda imposibilitada una concepción estructural, y por lo tanto una “argumentación inmanente” (GIUSTI, 2013, p. 55) de la *Filosofía del derecho*. En este sentido, la *Ciencia de la lógica* debe seguir siendo pensada como la “causa” de la “actualidad” y la “relevancia” de la *Filosofía del derecho* en particular, pero también de la totalidad del sistema hegeliano de la filosofía (GIUSTI, 2013, p. 58)<sup>18</sup>.

Por esta vía, hemos llegado al desenlace de nuestras reflexiones, y que a fin de cuentas no es sino un nuevo momento de entrelazamiento, esta vez entre el concepto especulativo y el sentido sistemático de la filosofía de Hegel como conjunto. De hecho, es interesante que el problema del concepto se encuentre internamente ligado al modo de filosofar sistemático desarrollado por la tradición de la filosofía clásica alemana. Al interior de ella, la obra de Hegel creó una suerte de dimensión lógica, cuyas huellas marcan las maneras de mirar en filosofía hasta el día de hoy. Dicha dimensión remite sin embargo constantemente a la obra de sus antecesores, entre ellos, la figura de Kant, como es bien sabido, toma un lugar privilegiado a tal punto, que al pensar el *autodespliegue* del concepto *especulativo* en Hegel aparece también la necesidad interpretativa de recordar la *exposición deductiva* del concepto *transcendental* en Kant.

---

<sup>18</sup> Acerca de la relación principal entre la *Ciencia de la lógica* y la tradición metafísica, cf. GIUSTI, 1994, pp. 49-59. Sobre la relación de dependencia entre ética, lógica y enciclopedia, y en particular, respecto del llamado “potencial crítico” de la libertad, cf. GIUSTI, 2018, pp. 593–601; versión en alemán: 2019, pp. 37-42.



Pues bien, entre los trabajos de exégesis immanente acerca de la relación entre el concepto transcendental y el concepto especulativo, la investigación de Konrad Utz nos ha mostrado la importancia que adquiere en dicha relación el concepto de *síntesis transcendental*. Dicho en pocas palabras, en Kant hay solamente una síntesis transcendental, que sin embargo puede ser analizada de modo singular en sus diferentes momentos. Ella debe ser concebida, en primer lugar, como aquel «acto originario», puramente espontáneo, que yace en el fondo como la acción transcendental de *unificación a priori* de los elementos del juicio. Esta unificación del entendimiento es por lo tanto aquella *acción originaria* que consiste en el *formar puro* de la materia del juicio. Kant caracteriza de hecho este *acto transcendental del formar puro* como el principio supremo del entendimiento, cuestión que de paso subyace a la necesidad de comprender el concepto en Kant como la *actividad* de la síntesis transcendental originaria. De ahí que las categorías puedan ser también concebidas en sí mismas como aquellas “formas del formar” (UTZ, 2019, p. 98), es decir, como las *acciones* más propias de la *síntesis transcendental unitaria*.

Bajo estas premisas, el *ejecutar puro* de la *acción originaria del formar* debe ser comprendido ante todo como una cierta *permanencia* de la *activación* del concepto en el pensar en cuanto tal. Dicha actividad originaria de la síntesis transcendental es entonces, y esto es lo fundamental, *una y la misma unidad*, que se desarrolla en diversos momentos transcendentales. La síntesis transcendental del concepto se despliega con ello en sus diferentes relaciones de objeto, en palabras de Utz, como “momentos de la unidad dinámica unitaria del acto sintético unitario de la conciencia”<sup>19</sup>. Este aspecto de la reflexión —como reconocía el propio Hegel— queda plasmado en Kant de modo genuinamente especulativo en el principio supremo de la «unidad sintético-originaria de la apercepción transcendental». Por medio de este principio, es posible afirmar la tesis de una actividad autónoma de carácter principal, esto es, de una *autoactividad*, que congrega y conduce a la vez a lo determinado en esta determinación del pensar. De ahí también la famosa expresión de que el principio de la apercepción transcendental “deba poder acompañar” (KANT, KrV B131 [trad.

---

<sup>19</sup> [„Momente der einen dynamischen Einheit oder des einen synthetischen Bewusstseinsakts“]. UTZ, 2019, p. 105.

Caimi, p. 163]) a todo acto de representación, constituyendo de esta forma la *autoconciencia* de la verdad presente en el acto de conocer.

En este punto es preciso insistir en el hecho de que Hegel, en repetidos pasajes de su escritura, concibió aquel principio de la apercepción trascendental como el verdadero *espíritu especulativo* de toda la obra del maestro de Königsberg. Sobre esta base de lectura, es posible presentar aquí la siguiente tesis doble. En primer lugar, el modo de recepción inmanente de la filosofía especulativa debe establecer también una relación *interna* entre la comprensión que Hegel tenía de su propia obra y el contexto filosófico de su época. A partir de allí es que la figura de Kant, y la de la filosofía clásica alemana en general, asumen una relevancia de orden principal. En segundo lugar, como consecuencia de lo anterior, es posible fundamentar ahora la categoría de la *continuidad autodiferenciada* entre el concepto trascendental y el concepto especulativo, sobre la base de la relación que ambos programas establecen con la tradición metafísica, y en particular, con la tarea de su transformación, en el primer caso como una *metafísica crítica*, y en el segundo caso como una *metafísica especulativa*<sup>20</sup>.

Mediante esta reflexión hemos alcanzado al fin la posibilidad de adentrarnos en el llamado “concepto del concepto”. A modo de una cierta precaución elemental, es preciso tener en cuenta que la filosofía en Hegel —como dice Thomas Sören Hoffmann—, debe ser siempre entendida como “ciencia de la totalidad” (HOFFMANN, 2012, p. 11 [trad. Maureira/Wrehde, p. 11]), dicha totalidad se mueve conceptualmente bajo la forma del *silogismo*. En efecto, esta ciencia de la totalidad puede ser concebida en última instancia como aquel sistema internamente relacionado (de modo *silogístico*) en sus tres macro dimensiones, la *lógica*, la *naturaleza* y el *espíritu*. Sobre esta premisa es posible comprender ahora aquella compleja sentencia de Hegel, en la que se define al *todo como un silogismo*, cuyo movimiento es el “ciclo de la mediación”<sup>21</sup> entre los tres momentos del concepto —lo

<sup>20</sup> Acerca del sentido de lo *a priori* en la fundamentación de la metafísica crítica, cf. NEUMANN, 2009, p. 264. Respecto a la tesis de la metafísica especulativa como filosofía o “ciencia de la *forma absoluta*”, cf. HOFFMANN, 1991, p. 11. Finalmente, al interior de la *Ciencia de la lógica*, véase HEGEL, GW XII, p. 27 [trad. Duque, p. 142].

<sup>21</sup> [“Kreislauf der Vermittlung”]. HEGEL, GW XX, p. 178 [trad. Valls Plana, pp. 374-375]. Respecto a la primera parte de la sentencia, Hegel dice “*todo es un silogismo*” [“*Alles ist ein Schluß*”]. *Ibid.* Acerca

universal, lo particular y lo singular—. Semejante todo que se *autodespliega* es por lo tanto el concepto especulativo en sí mismo. Él es únicamente la razón universal que se realiza en la situación *particular*, bajo el modo de su autodeterminación, en tanto realidad *singular*. Sin embargo, la eterna tensión en Hegel —y su actualidad principal para nuestro presente— estriba aquí en poder concebir al mismo tiempo el *contra movimiento* de la dirección anterior, es decir, que la singularidad en sí misma sea también capaz de constituirse en la universalidad, mediante la vía que ofrece la *particularidad*. El concepto especulativo es así tanto el carácter absoluto del *conocer*, en tanto *forma* del contenido, y a la vez el carácter absoluto de lo *conocido*, como el *contenido* de la forma, o, como dice el Suabo, en la medida en que el concepto como tal es la “esencia sustancial” (HEGEL, GW XIV,1, p. 16 [trad. Jiménez Redondo, p. 70]) de todo lo real, y en tanto que tal, es él mismo además la *unidad diferente (y libre) entre la forma y el contenido*<sup>22</sup>. La *totalidad plena de las dimensiones del concepto* es al fin y al cabo el desarrollo eterno de la *substancia*, el elemento constitutivo de la nueva determinación, esta vez en clave conceptual, o dialéctico-especulativa, de la obra de Spinoza.

Hay aquí un último núcleo problemático que nos ayuda a mostrar la actualidad de la filosofía de Hegel, cuyo centro no es otro que el problema de la “forma y grado de (...) presencia” de Spinoza en la obra especulativa. Semejante relación, analizada mediante un estudio del concepto de negación en ambos autores, ha sido ejemplarmente trabajada por Hardy Neumann. A grandes rasgos, la herencia principal del filósofo de Amsterdam, y el modo de recepción inmanente que el propio Hegel desarrolla de su obra radica, por una parte, en poder concebir aquella determinación que *contiene en sí* tanto la “positividad del ser (... como) la negatividad del no-ser” (NEUMANN, 2017, p. 184) y, por otra parte, en que la negación en cuanto tal sea también un momento constitutivo *de la forma*<sup>23</sup>. Sobre esta base, Hegel puede ser

---

del concepto de la filosofía como sistema enciclopédico, cf. HOFFMANN, 2019, pp. 23-27 [trad. Sepúlveda, pp. 841-847].

<sup>22</sup> Acerca del problema de la unidad como *libre autodiferenciación*, quisiera remitir aquí a los trabajos que he podido realizar a este respecto. Véase SEPÚLVEDA (2017, 2018a, 2018b; versión en alemán: 2019).

<sup>23</sup> Esto significa, en Spinoza, que la determinación sea negación, vale decir, que el “ser finito sea realmente una negación parcial” [“parte negatio”]. SPINOZA, 2015, p. 14 [trad. Domínguez, p. 42]. Cf. HEGEL, GW XI, p. 76 [trad. Duque, p. 259].

leído al fin conjuntamente como el pensador que ha desarrollado el concepto de negación, hasta dar en él con una nueva dimensión, a saber, la de la *negación de la negación*<sup>24</sup>. Esto implica en definitiva que la negación sea constitutiva de la forma, a saber, que toda forma sea *en sí negación* (de otra forma), y que la negación de una forma deba ser por lo tanto la *negación de una negación*. Esa doble negación es la *negatividad absoluta*, que a fin de cuentas es la "verdadera afirmación", o, lo que es lo mismo, que la negación de una forma es aquí la *forma de una forma*, esto es, una *forma absoluta*, que en último término no es otra cosa que el *verdadero contenido*.

### 3. Consideraciones finales

A lo largo de estas páginas fueron esbozados dos modos de recepción de la filosofía de Hegel en América Latina. Por una parte, en líneas generales, el modo de recepción escéptico-crítico tiende a aplicar un uso más bien externo, y en ocasiones fragmentario, de aquellos conceptos que en la obra de Hegel forman una unidad orgánica y sistemática. El gesto común de dicha tendencia radica en la potenciación de ciertos tópicos de identificación, y de propiedad de sentido, en torno a la idea de América Latina, entendida como un "más allá" de Europa. Por otra parte, y de nuevo enfatizando más en las similitudes que en las diferencias, el modo de recepción inmanente tiende a realizar en cambio un uso interno de los conceptos de la filosofía de Hegel. En este sentido, su gesto habitual consiste en desarrollar aspectos de la obra especulativa que cobran actualidad y preeminencia en aquellos problemas, que ya no únicamente (aunque también) remiten al territorio latinoamericano. De ahí que su horizonte pueda ser imaginado como el complejo de investigaciones en torno a los conceptos que permiten fundar la *unidad de sentido diferenciador* entre ambas regiones, sobre la base de las adversidades y afinidades que los vinculan.

De esta manera, pensar aquella preeminencia de la filosofía de Hegel como conjunto supone de antemano la precaución metodológica de poner siempre la mirada por sobre el acto analítico de contraposición, concibiendo ante todo la continuidad más amplia del fenómeno estudiado. Esto implica además la posibilidad

---

<sup>24</sup> Acerca de la relación interna entre negatividad y filosofía, o de la filosofía *como negatividad*, y al revés, de la negatividad *como filosofía*, cf. FORERO, 2019, pp. 309-320.

de considerar dichos fenómenos a partir de sus diversas fases de desarrollo, y sobre la premisa de aquello que, desde Hegel, puede ser concebido como la unidad que se *diferencia* y como la unión que se *hace disyunción*. Desde aquí es posible a su vez captar –como solía decir el Suabo– a *la cosa misma* en su despliegue, a la manera de un *quiebre continuo*, o de una continuidad que avanza traspasando las multiplicidades y los cortes en el tiempo. Inspirados con la obra especulativa, es preciso asumir entonces, al inicio, la *autodeterminación* de esta misma continuidad universal, en tanto contenido de lo más fuerte y lo más vivo de todo. Como es sabido, Hegel llamó a esta fuerza suprema el concepto, y a su forma superior, la Idea absoluta.

Al mirar ahora en clave histórico-filosófica, con Kant hemos aprendido a concebir aquella fuerza radical como el poder originario de unificación y determinación *de lo objetivo*, y mediante ella hemos sido conducidos hacia una concepción de la libertad como *nomos* (en el uso práctico), y a la vez como *logos* (en el uso teórico) de la razón. En el Hegel maduro, este mismo uso teórico tendrá lo práctico dentro de sí, y con ello se hablará sin más de la autodeterminación *del concepto*. En suma, estas leyes de lo libre expresan la unidad negativa común, o el concepto de una fuerza absoluta, cuyo saber trae consigo el recuerdo del antiguo *logos*.

Resumida esta historia en muy breves palabras, en Heráclito, el *logos* es siempre aquello que se expande *en el alma* como el fuego de un espíritu originario. En Parménides, el *logos* habla, en cambio, de una razón crítica *singular*, y del discurso dado por la Diosa al pensamiento. Sócrates enseñó la sabiduría del *daimónion*, o del *logos objetivo* que gobierna y vive en el espíritu *subjetivo*, haciendo aparecer con ello la figura divina de *eros*, que a su vez no es sino el *logos hecho carne*. En Platón, el *logos* será el ser, concebido como aquella relación que *entrelaza las formas* (o las Ideas). En su doctrina del silogismo, Aristóteles nos mostró el problema de la conexión *necesaria* entre las premisas por medio de la acción de un concepto, de tal manera que este, el concepto, acabó allí convirtiéndose en aquella parte en la que “se disuelve el juicio”, bajo los elementos del sujeto y el predicado. Finalmente, la historia

del *logos antiguo* se objetivó también en el pensamiento de Plotino como el concepto del *nus interior*, o del *espíritu que se piensa a sí mismo*<sup>25</sup>.

Este recorrido histórico del *logos universal* arribó con el paso de los siglos a la ciudad de Königsberg y se depositó allí bajo el concepto de la *unidad sintético-originaria de la apercepción trascendental*. Kant dirá que esta unidad no es más que una *actividad sintética a priori*, expresada como aquel poder de unificación de lo finito con lo infinito, y que está presente en el sujeto. Por ello, este poder es también la *fuerza fundante* de las leyes que sirven de base para la comprensión de la experiencia. En esta, la experiencia, el *logos* obtendrá la potencia necesaria para la validación universal de sus conceptos, y se dará allí la ejecución originaria de la actividad incondicionada formadora de sus leyes. Esta actividad es en última instancia la unidad trascendental entre la acción y el concepto *autónomos*. Sobre este punto de apoyo, Hegel proyectó para nosotros la tarea de realizar aquella actividad originaria del *logos*, pero esta vez pensado como la unidad infinita de la totalidad y la individualidad, así como del concepto y la realidad. He aquí, pues, la actualidad más profunda del filosofar especulativo, toda vez que él mismo sea concebido como el momento de realización *autoexpansiva* de aquello que, desde el éxodo, regresa siempre de nuevo para impregnar el ánimo y hacer así sentir su voz.

Este último asunto, el de la voz de la filosofía, nos lleva en definitiva al aspecto final del juego de relaciones que hemos establecido. En concreto, la pregunta consiste ahora en poder pensar el criterio acerca del momento de intervención de la filosofía en su mundo vital. Dicho criterio fue simbolizado por el propio Hegel como aquella parte que inicia el fin del día, o una vez que ya han acaecido los hechos de la jornada, y comienza a caer la noche. Una "filosofía crepuscular", que empieza desde el fin, y cuyo símbolo arquetípico, el mítico "búho de minerva" (HEGEL, GW XIV,1, p. 16 [trad. Jiménez Redondo, p. 72]), abre su vuelo infinito al despertar el "atardecer". Por contrapartida, en el pensamiento latinoamericano se ha esbozado de hecho la figura de una "filosofía del amanecer", definida ejemplarmente por Salazar Bondy como la "mensajera del alba" (SALAZAR BONDY, 1988, p. 89). Un pensamiento que evoca la imaginación del porvenir y provoca con ello la anticipación de lo nuevo,

---

<sup>25</sup> Acerca de la relación entre el Idealismo antiguo y el Idealismo alemán, sobre el base del *logos*, véase RASCHKE, 1949, pp. 7-16.

posee como símbolo arquetípico a la "calandria" del sur —o el canto del amanecer<sup>26</sup>—. Sobre ambos símbolos, asoma aquí una posible mediación: entre "el amanecer" y "el atardecer", Hugin, el pensamiento, y Munin, la memoria, son los dos cuervos de Odín, representantes del saber transmitido al Dios de la sabiduría. Sus miradas inteligentes habitan, de la mañana a la noche, las ciudades del presente. Entre el búho de Minerva y la calandria del Sur, los cuervos de Odín también despliegan sus alas para destellar la voz de un fulgor infinito.

## Bibliografía

ARICÓ, J. (2010), *Marx y América Latina*, Buenos Aires: FCE.

ÁVALOS, C. (2017), "(Otras) filosofías en Chile: las paradojas de la disciplina de la distancia. Entrevista a Cecilia Sánchez", en: *Revista latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*, 2, pp. 161-178.

DUSSEL, E. (1973), *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, Buenos Aires: Siglo XXI.

DUSSEL, E. (2007), *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Siglo XXI.

FERREIRO, H. (2019), "Hegel y América Latina. Entre el diagnóstico de la brecha de desarrollo y el eurocentrismo", en: *Hermenéutica intercultural: Revista de filosofía*, 31, pp. 187-208.

FORERO, F. (2019), *Filosofía y negatividad. Sobre el camino del pensar de Hegel en Jena*, Bogotá: Universal Nacional de Colombia.

GIUSTI, M. (1994), "Raíces metafísicas de la Lógica de Hegel", en: *Areté*, 6:1, pp. 49-59.

GIUSTI, M. (2012), "Sobre la actualidad de la concepción hegeliana de la libertad", en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29:2, pp. 609-624.

GIUSTI, M. (2013), "¿Se puede prescindir de la *Ciencia de la lógica* en la *Filosofía del derecho* de Hegel?", en: *Areté*, 25:1, pp. 45-60.

GIUSTI, M. (2017), "La enciclopedia: un delirio báquico: sobre el potencial crítico del concepto de libertad", en: A. Bavaresco, O. Cubo y H. Neumann (eds.), *II Congreso*

<sup>26</sup> Véase SANTOS HERCEG, 2010, p. 487.

*Germano Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel. Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica*, Porto Alegre: Editora FI, pp. 581-603; versión en alemán: "Die Enzyklopädie: Ein bacchantischer Taumel. Zum kritischen Potential des Freiheitsbegriffs", en: T. S. Hoffmann y H. Neumann (eds.), *Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie*, Berlín: Duncker & Humblot, 2019, pp. 29-43.

GIUSTI, M. (2021), *La travesía de la libertad. Ensayos sobre Hegel*, Madrid: Abada.

GONZÁLEZ SAN MARTÍN, P. (2014), "La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Una aproximación a partir de la formulación de la *analéctica*", en: *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, 16:2, pp. 45-52.

HEGEL, G.W.F. (1968ss), *Gesammelte Werke (GW)*, edición de la Nordrhein-Westfälische (1968-1995: Rheinisch-Westfälische) Akademie der Wissenschaften, en colaboración con la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hamburgo: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1978), *GW XI, Wissenschaft der Logik. Bd. 1: Die objektive Logik (1812 / 1813)*, edición de F. Hogemann y W. Jaeschke, Hamburgo: Meiner, 1978 [*Ciencia de la lógica, vol. I: La lógica objetiva (1812 / 1813)*, traducción de Félix Duque, Madrid: Abada, 2011].

HEGEL, G.W.F. (1980), *GW IX, Phänomenologie des Geistes*, edición de W. Bonsiepen & R. Heede, Hamburgo: Meiner, 1980 [*Fenomenología del espíritu*, traducción de Jorge Aurelio Díaz, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2022].

HEGEL, G.W.F. (1981), *GW XII, Wissenschaft der Logik. Bd. 2: Die subjektive Logik (1816)*, edición de F. Hogemann y W. Jaeschke, Hamburgo: Meiner [*Ciencia de la lógica, vol. II: La lógica subjetiva (1816)*, traducción de Félix Duque, Madrid: Abada, 2015].

HEGEL, G.W.F. (1992), *GW XX, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, edición de W. Bonsiepen y H. C. Lucas, Hamburgo: Meiner, 1992 [*Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio (1830)*, traducción de Ramón Valls Plana, Madrid: Abada, 2017].

HEGEL, G.W.F. (2009), *GW XIV,1, Grundlinien der Philosophie des Rechts. Teilband 1. Naturrecht und Staatswissenschaften im Grundrisse*, edición de K. Grotzsch & E. Weisser-Lohmann, Hamburgo: Meiner, 2009 [*Líneas fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado (para uso en sus lecciones)*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Ápeiron, 2022].

HEGEL, G.W.F. (2014), *El joven Hegel: ensayos y esbozos*, edición de José María Ripalda, Madrid: FCE.

HOFFMANN, T.S. (1991), *Die absolute Form. Modalität, Individualität und das Prinzip der Philosophie nach Kant und Hegel*, Berlín: De Gruyter.



HOFFMANN, T.S. (2012), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*, Marixverlag: Wiesbaden [*Hegel. Una propedéutica*, traducción de Max Maureira y Klaus Wrehde, Buenos Aires: Biblos, 2014].

HOFFMANN, T.S. (2019), "'Die Philosophie ist wie das Universum rund in sich'. Enzyklopädisches Wissen und Selbstbegründung der Philosophie bei Hegel", en: T. S. Hoffmann y H. Neumann (eds.), *Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie*, Berlín: Duncker & Humblot, pp. 13-28 ["'La Filosofía es, como el universo, circular en sí'. Saber enciclopédico y autofundamentación de la Filosofía en Hegel", traducción de Pedro Sepúlveda, en: A. Bavaresco, O. Cubo y H. Neumann (eds.), *II Congreso Germano Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel. Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica*, Porto Alegre: Editora FI, 2017, pp. 827-848].

KANT, I. (1900ss), *Gesammelte Schriften*, «Akademieausgabe» (AA), edición de la Real Academia Prusiana de Ciencias, Berlín: Reimer/De Gruyter. KrV, AA III-IV [*Crítica de la razón pura*, traducción de Mario Caimi, México: FCE, 2009].

NARVÁEZ, A. (2019), *Hegel y la economía mundial. Crítica y génesis de la economía política del colonialismo*, Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.

NARVÁEZ, A. y PULGAR, P. (2019), "Hegel y la crítica de la economía política del colonialismo. La recepción de un debate inconcluso", en: *Hermenéutica intercultural: Revista de filosofía*, 32, pp. 187-208.

NARVÁEZ, A. y VARGAS, R. (2012), "A modo de epílogo: la actualidad de los límites para la filosofía en Hegel", en: R. Espinoza (ed.), *Hegel. La transformación de los espacios sociales*, Concón: Midas, pp. 205-214.

NEUMANN, H. (2009), "Intensidad y realidad. A propósito de dos conceptos centrales de la Filosofía de Kant", en: *Thémata. Revista de filosofía*, 41, pp. 255-268.

NEUMANN, H. (2010), "Filosofía, experiencia y conciencia en la *Fenomenología del espíritu*. Una reflexión en torno al modo de exposición de la verdad filosófica según Hegel", en: *Revista de filosofía*, 66, pp. 241-260.

NEUMANN, H. (2017a), "De Spinoza a Hegel. Una rehabilitación productiva de la negación", en: *Revista de filosofía*, 73, pp. 179-192.

NEUMANN, H. (2017b), "Impulsos a partir de Aristóteles y Kant en la constitución subjetiva del espíritu en Hegel", en: A. Bavaresco, O. Cubo y H. Neumann (eds.), *II Congreso Germano Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel. Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica*, Porto Alegre: Editora FI, pp. 269-298; versión en alemán: "Aristotelische und Kantische Antöße in der subjektiven Konstituierung des Geistes bei Hegel", en: T. S. Hoffmann y H. Neumann (eds.), *Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie*, Berlín: Duncker & Humblot, 2019, pp. 205-222.

RASCHKE, H. (1949), *Der innere Logos im antiken und deutschen Idealismus*, Bremen: Friedrich Trüben Verlag.

ROIG, A. (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México: FCE.

ROIG, A. (1993), *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Bogotá: Universidad Santo Tomás.

ROIG, A. (2003), "Necesidad de una segunda independencia", en: *Polis, Revista latinoamericana*, 4, pp. 85-118.

ROIG, A. (2007), "Cuestiones de dialéctica y de género en Krause. Sofía o la nueva mujer", en: *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, 9, pp. 57-72.

SALAZAR BONDY, A. (1988), *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México: Siglo XXI.

SÁNCHEZ, C. (2015), "Institucionalidad de la filosofía en Chile: rutas y quiebres", en: *Solar*, 11:2, pp. 145-165.

SANTOS HERCEG, J. (2009), "La imagen de América en Hegel. De la caricatura a la falta de respeto", en: J. Choza, M.C. Betancur y G. Muñoz (eds.), *La idea de América en los pensadores occidentales*, Sevilla: Thémata/Plaza y Valdés, pp. 31-42.

SANTOS HERCEG, J. (2010), "Desde Hegel y a pesar de Hegel: Sus huellas en el pensamiento latinoamericano", en: V. Lemm y J. Ormeño (eds.), *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la Fenomenología del espíritu y otros textos*, Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, pp. 473-505.

SAUERWALD, G. (1985), "Zur Rezeption und Überwindung Hegels in Lateinamerikanischer Philosophie der Befreiung: Ein Beitrag zur Darstellung ihres Konfliktes in der Auseinandersetzung mit europäischem Denken", en: *Hegel-Studien*, 20, pp. 221-245.

SAUERWALD, G. (2008), *Reconocimiento y Liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano. Por un diálogo entre el Sur y el Norte*, Berlin: LIT Verlag.

SEPÚLVEDA, P. (2017), "La unidad definitiva de la Filosofía. Una lectura fenomenológica del Espíritu absoluto", en: A. Bavaresco, O. Cubo y H. Neumann (eds.), *II Congreso Germano Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel. Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica*, Porto Alegre: Editora FI, pp. 683-715; versión en alemán: "Die schlußlogische Einheit der Philosophie. Zu Hegels spekulativ-enzklopädischer Syllogistik", en: T. S. Hoffmann y H. Neumann (eds.), *Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie*, Berlín: Duncker & Humblot, 2019, pp. 159-182.

SEPÚLVEDA, P. (2018a), *La unidad en Hegel. Una fenomenología del concepto*, Buenos Aires: Biblos.

SEPÚLVEDA, P. (2018b), "Die Einheit bei Hegel. Eine Phänomenologie des Begriffs in der spekulativen Phase", en: B. Bowman, M. Gerhard y J. Zovko (eds.), *Hegel-Jahrbuch*, Bd. 11, Heft 1, Berlín/Boston: Walter de Gruyter, pp. 187-191.

SPINOZA, B. (2015), *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt, Lateinisch-Deutsch*, Hamburg: Meiner [Ética demostrada según el orden geométrico, traducción de Atilano Domínguez, Madrid: Trotta, 2000].

UNGLER, F. (2017), *Individuelles und Individuationsprinzip in Hegels Wissenschaft der Logik*. T.S. Hoffmann y M. Gottschlich (eds.), Freiburg/München: Alber Verlag.

UTZ, K. (2019), "Kants ursprüngliche Synthesis und Hegels Dialektik", en: A. Bavaresco, E. Pontel y J. I. Tauchen (eds.), *De Kant a Hegel. Leituras e atualizações*, Porto Alegre: Editora FI, pp. 91-115.

ZEA, L. (1945), *En torno a una filosofía americana*, México: Colegio de México.



# ¿Migajas filosóficas o sistema?

## La diferencia entre Kierkegaard y Hegel y su pertinencia para el siglo XXI



<https://doi.org/10.36592/9786554600637-10>

*Victor J. Krebs*

*Pontificia Universidad Católica del Perú*

[vkrebs@pucp.pe](mailto:vkrebs@pucp.pe)

### **Resumen**

De la admiración que le tiene Kierkegaard a Hegel en su disertación sobre la ironía, a su repudio en sus escritos posteriores, digamos en sus escritos éticos y religiosos — en todo caso en su segunda autoría—, ¿qué puede haber pasado? O ¿cómo describir ese proceso? ¿Qué nos dice acerca de lo que descubrió Kierkegaard de Hegel? ¿Qué lo alejó de él? ¿Qué fue lo que descubrió de sí mismo que lo llevó a apartarse y criticarlo tan acérrimamente? ¿Cuál es la diferencia real entre Hegel y Kierkegaard? ¿Qué se decidió en el cruce de caminos, en aquella encrucijada en que Kierkegaard marcó un abismo entre él y su previo maestro?

### **Preludio**

Me interesa la crítica que hace Kierkegaard de Hegel, no tanto por su exactitud o idoneidad como crítica de Hegel. De hecho, el danés pareciera deliberadamente no distinguir entre Hegel mismo y el hegelianismo que pululaba en Dinamarca a mediados del siglo XIX; no tanto, pienso, porque no pudiese discernir las diferencias sutiles y significativas que eximirían a Hegel o por lo menos evidenciarían una complejidad mayor en su postura, sino porque lo que le importaba era principalmente combatir el efecto nocivo de la filosofía hegeliana para la época. Es por eso, que a veces podría parecer que estamos viendo solo una caricatura de Hegel en su crítica; pero para su propósito, como para el nuestro en este texto, eso bastará.

Lo que quisiera resaltar es precisamente la caracterización de dos temperamentos filosóficos, dos formas de pensamiento u orientaciones del pensar distintas. Un temperamento busca siempre el cierre y la completud, el otro más bien se atiene a la fragmentación y la incompletud, al *immer strebend* de la contingencia, al flujo irreprimible de la vitalidad. La diferencia está bien capturada en el contraste entre la imagen de las migajas y el banquete, donde el banquete filosófico es el Sistema de Hegel que Kierkegaard rechaza en favor de sus migajas.

Esa diferencia se me hace sumamente pertinente para nuestra época. Para Kierkegaard la obsesión, en la época moderna, por el conocimiento positivo y la razón a la que incitaba el Sistema, producía un olvido de la existencia y la interioridad, indispensable para una vida plena. Podría decirse que en nuestra época una semejante amenaza se cierne sobre la cultura, y la crítica del Sistema Hegeliano podría brindarnos luces acerca de nuestra actual condición y la forma de lidiar con ella desde la filosofía.

## 1. La crítica de Kierkegaard al sistema hegeliano

Según Kierkegaard, la filosofía de Hegel constituye una ficción lógica, que, como lo pone Maria Jose Binetti (2014), "ignora el ser efectivo e hipostatiza el ser abstracto":

De un lado la razón abstracta, con su lógica inexorable y sus construcciones deductivas y universales. Del otro lado, la existencia concreta, con su acción libre, y su construcción finita y temporal. Respecto de esta última, el sistema de la razón pura es una ficción, extraña al orden real. Entre razón y existencia no hay *medium* ni comprensión posible. (p. 16)

Al establecer la universalidad abstracta del pensamiento como la sustancia del todo, el sistema hegeliano se compromete con un panteísmo que hace imposible distinguir entre el ser absoluto y los seres concretos y borra la «diferencia cualitativa» entre Dios y el hombre, ignorando la existencia individual. Pero, para Kierkegaard, la realidad singular es inconmensurable con el concepto. La lógica del sistema

confunde el concepto con la existencia concreta —que es cualitativamente diversa del ámbito ideal y del ser empírico— y por ello es incapaz de contener el devenir real.

La dialéctica de Hegel, según James Collins (1972), “explica únicamente la concepción de un plan de acción, pero no el hecho físico de la acción como un acontecimiento nuevo y libre en el mundo” (pp. 130-131). Ignora, en otras palabras, a la libertad. Es más, el olvido de la diferencia entre lo universal y lo singular, lo eterno y lo temporal, lo divino y lo humano, termina en una “vaga identidad” carente de contenido existencial y ético, pues el deseo ha sido reducido a la razón y la diferencia cualitativa que introduce la pasión en la acción libre es reducida a la pura intelección.

Para Johannes Climacus, autor de *Migajas* y del *Postscriptum*, este método cuantitativo en asuntos espirituales es inadecuado. Por eso insiste Kierkegaard (1909-1948) que el Sistema “no puede avanzar en ningún momento ni media pulgada más allá de la existencia, que procede con libertad” (X3 A 786). Para él, un pensamiento consumado en la realización racional e histórica del espíritu universal constituye una suerte de ficción lógica, incompatible con su énfasis sobre lo existencial. Así lo explica Binetti:

El sistema [...] procede con necesidad al despliegue de sus deducciones y sus determinaciones histórico-universales, pero [...] la existencia y la historia se definen en función de lo posible, [que] son inaccesibles a la conceptualización de la razón finita y refractarias a la necesidad de la lógica abstracta. (BINETTI, 2006, p. 23)

## 2. Dos formas de pensamiento

*Vivir es un arte y no una ciencia.*

PostScriptum

El pensamiento sistemático piensa su objeto en el ser o en el haber sido, es decir, en la substancia atemporal y no en el devenir. El sistema se cierra sobre sí mismo con una certeza necesaria, pero a costa de renunciar al movimiento continuo de la vida. Ajena a la lógica racional, la existencia prosigue su devenir indetenible,

fundada en una contradicción interna que nunca cesa. El sistema ignora la existencia individual.

Schelling decía que el ser hegeliano cancela toda relación efectiva con lo real pues abandona la existencia concreta para consagrarse a la esencia de las cosas, es decir, a su concepto. Su teoría sobre la realidad solo es posible si renuncia a la vida. "Un sistema lógico es posible, pero un sistema existencial es imposible" (COLLINS, 1972, p. 136). La filosofía que se opone al sistema consiste en una reflexión real siempre abierta y en continua progresión. La distancia entre Kierkegaard y Hegel se encuentra en la diferencia que hay entre la realidad y el concepto de la realidad, la experiencia concreta y su representación (COLLINS, 1972, p. 127).

En *La repetición* Constantino Constantius, el psicólogo amateur pseudónimo de la obra, aconseja que se le dé atención especial al concepto griego de *kinesis*, o sea, el movimiento que contrasta con la idea hegeliana de transición. Hegel tendría que admitir que el movimiento que su dialéctica explica no es movimiento real. Como argumenta Collins:

¿Está ya el [movimiento] contenido en la tesis y la antítesis o surge como un nuevo elemento? Si aceptamos la primera explicación no habría un verdadero cambio o realización de algo que anteriormente no era actual; pero la segunda alternativa nos llevaría a una explicación irracional, puesto que no hay una causa suficiente. (COLLINS, 1997, pp. 129-130)

El sistema quedaría, como lo apunta Kierkegaard, restringido al orden conceptual. Para Kierkegaard, la verdad es la unión del concepto con lo finito y contingente, pero a través del devenir libre del sujeto espiritual (COLLINS, 1997, p. 132). Kierkegaard le atribuye a la fe el poder de la unificación metafísica. Pero el individuo no llega a la fe por el solo proceso de reflexión, sino por la entrega del ser total y la fidelidad.

La fe, en el sentido existencial, es una nueva especie de inmediatividad que la filosofía es incapaz de dar, y por lo tanto, un ejemplo evidente de la incapacidad de la dialéctica sistemática para generar un movimiento real. Así lo resume Binetti:



La fe es la respuesta al problema de la unidad metafísica de lo real. Ella ofrece la clave de acceso a la síntesis entre fenómenos y el concepto, lo empírico y lo ideal. Desde el punto de vista teórico la fe elimina la duda y sostiene la conclusión que el sistema lógico jamás alcanza. Desde el punto de vista práctico, su conclusión es el resultado de la decisión y su afirmación supera todo conocimiento abstracto. (BINETTI, 2006, p. 31)

Los límites del Sistema no cumplen con los requerimientos del movimiento real, puesto que la existencia y la acción humanas requieren una pasión real, tanto como necesitan del pensamiento.

La causa del devenir existente -a diferencia del devenir conceptual- es para Kierkegaard la diferencia y la contradicción, es decir: la paradoja, que él llama "la pasión de la razón", de aquella razón que logrará el contacto con lo infinito, pero no a través del concepto sino de la acción. La causa del movimiento lógico, por el contrario, es una mediación que anula los opuestos en una suerte de reconciliación abstracta. El cambio que trae la fe en la vida de un hombre es más que el aclarar la mente y extender el pensamiento.

Kierkegaard repudia la tendencia secular a borrar la distinción real entre el orden cognoscitivo y el apetitivo, entre el poder de conocer y el poder de la voluntad y del deseo. Él inserta el movimiento en la esfera de la libertad, arrancándolo del ámbito lógico donde lo destierra Hegel. El sujeto humano por sus disposiciones internas no es una realidad terminada, como nos lleva a pensar esa tendencia, sino una que implica un proceso constante de devenir y de un esfuerzo libre (COLLINS, 1997, p. 158). Para Kierkegaard, a diferencia de Hegel, "la conciencia no tiene comienzo ni meta",

[ella] circul[a] en un oscuro laberinto que ella misma forma, y por sus pasajes de comunicación, esperando, contra toda esperanza, que en el túnel más lejano aparezca como una remota luz la salida posible, en lugar de dejarse encantar con la Fata Morgana de una ontología estática, cuyas exigencias no satisfacen a la razón autónoma. De ahí la preeminencia del devenir sobre el ser... (ADORNO, 1969, pp. 56-57)

La pretensión de cierre en un resultado definitivo que obtura el curso continuo del devenir real, rechaza lo existente a favor de su representación. Frente al opíparo banquete del sistema de la razón absoluta, son solo migajas las que corresponden a un pensamiento que se aboca a la existencia.

### 3. Verdad es subjetividad

Para Kierkegaard todo pensamiento esencial concierne a la existencia; únicamente el conocimiento que se relaciona esencialmente con la existencia es un conocimiento esencial. Y el conocimiento que no toca, en la reflexión, la interioridad de la existencia es un conocimiento casual, y, por su grado y alcance, algo indiferente (Cf. ADORNO, 1969, p. 119). Ninguna verdad, en otras palabras, es tal si no se hace subjetiva. De ahí el sentido del slogan kierkegaardiano, "verdad es subjetividad", que no significa que la verdad sea "subjetiva" en el sentido en que "hay tantas verdades como lo hay sujetos", por ejemplo; ni tampoco significa que cualquiera tenga el derecho a tener su verdad, independientemente de lo que los demás tengan por verdad. Como explica Collins:

Por subjetivo [Kierkegaard] no entendía una prioridad del pensamiento sobre el ser, en sentido absoluto, ni mucho menos la glorificación de cualquier capricho personal o fantasía privada... Para Kierkegaard la subjetividad significa interioridad, o la actitud existencial del alma individual... La subjetividad de un hombre, su condición interior, personal, con respecto a la ley moral y la vida religiosa, [es una dimensión] de la realidad humana que no está abierta a la inspección científica. (COLLINS, 1970, p. 156)

El idealismo absoluto descansa sobre el postulado de la identidad entre el pensamiento y el ser en el pensamiento puro. Kierkegaard observa que la definición de la verdad como la conformidad del ser con el pensamiento es, en el fondo, una tautología, una mera repetición de la proposición de que la verdad es, y que sólo se alcanza el estado del ser en el terreno de *das reine Denken*, el pensamiento puro. Esto puede tomarse como una verdad adecuada a un hombre en su actividad filosófica,

sólo si el ser es un concepto en el sistema (COLLINS, 1970, pp, 152-153). Hegel ha construido una dialéctica abstracta, especulativa.

El pensamiento puro niega su dependencia original de una fuente no conceptual, y pretende incluir la existencia y la realidad en el mismo de manera tan absoluta que ambas generan en y por el movimiento dialéctico del pensamiento. (COLLINS, 1970, pp. 137-138)

Pero lo que busca Kierkegaard es más bien entender esa dialéctica como algo enraizado en la vida concreta de cada individuo. La vida es un constante sufrimiento vivido desde uno mismo y el punto supremo de la interioridad de un sujeto existente es la pasión, a la que corresponde, como una paradoja, la verdad (*Migajas filosóficas*, vid. ADORNO, 1969, p. 122, fn 14). La paradoja es la pasión del intelecto, y un pensador sin paradoja es un amante sin pasión. Solo el conocimiento a través de la fe puede aproximarse a la paradoja que está más allá de nuestro conocimiento, por definición. La pasión debe acompañar al salto de la fe. Es una pasión interior que se define de una manera básicamente negativa, como abandono de toda certeza.

La verdad es por lo tanto un logro interno de asimilación y metabolismo psíquico, un acto de libertad que resulta de la propia reflexión en la que esta se pone en conexión con la propia existencia. En ese sentido, el ser de una persona es un devenir que escapa a toda objetivación; la constitución interna de la espiritualidad es una función que involucra un sentido. Esa función se llama pasión, a través de la cual la persona existente participa en la verdad, "sin ontologizarse", como agrega Adorno (1969, p. 121).

#### 4. ¿Migajas o Sistema?

*Dejemos de jugar a ser dioses y  
emprendamos seriamente en la tarea  
de convertirnos en hombres dignos.*

Postscriptum

Carl Jung (1989) decía de Hegel que tenía una descomunal intuición sobre los movimientos de la psique, que era “un gran psicólogo disfrazado de filósofo” (p. 1734), que proyectaba, además, grandes verdades fuera de la esfera subjetiva a un cosmos que él mismo había creado. “Una filosofía como la de Hegel”, escribe,

es una auto-revelación del fondo psíquico y, filosóficamente, una percepción. Psicológicamente, equivale a una invasión del inconsciente. El peculiar lenguaje altisonante que utiliza Hegel confirma este punto de vista: recuerda al lenguaje megalómano de los esquizofrénicos, que utilizan palabras terroríficas para reducir lo trascendente a la forma subjetiva, para dar a las banalidades el encanto de la novedad, o hacer pasar lugares comunes por sabiduría. (JUNG, 1981, p. 358)

En todo caso, al estipular la identidad entre realidad y razón en su sistema, el pensamiento puro le sirve a Hegel, en palabras de Collins, “para engañarse a sí mismo y hacerse creer que el razonamiento filosófico puede producir al ser real, actual” (1970, p. 140). Hay en esa movida aspectos que el psicoanálisis identifica con la sintomatología de la histeria. Así lo pone el psicólogo analítico Rafael López-Pedraza (2021):

la histeria [... tiene] como rasgo dominante de su expresión psíquica la aceleración [...] Cuando domina la personalidad esta tiende a identificarse con ella, sin guardar una distancia que haga posible ese acontecer que llamamos reflexión [...] que es instintiva y es, en realidad, hermenéutica, el arte de las interpretaciones fenomenológicas. Pero para que la reflexión suceda es preciso un tiempo que haga posible la lentitud en la que la reflexión sucede. (p. 296)

El drama que arma el histérico es un artificio o subterfugio para huir de la realidad. Al subordinar su gran intuición psíquica a la razón absoluta, encuentra el pensamiento hegeliano un subterfugio que, cual resorte al contacto, le permite a él también salir disparado.

En las esferas de la existencia que delinea Kierkegaard, la esfera estética bien retrata la situación ejemplificada aquí. En ese estadio se rehuye la labor existencial, saltando a lo conceptual, negándose al compromiso implicado en esa pasión y esfuerzo, paradójico y farmacológico, que constituye el meollo del asunto para Kierkegaard. El diagnóstico que nos ofrece del seductor, que solo se acerca a su objeto erótico en tanto representación que no lo toca, tiene resonancias aquí también:

[El seductor] no pertenecía a la realidad, y sin embargo tenía mucho que ver con ella. Aunque corría sin cesar a través de ella, incluso cuando más se le entregaba, la excedía. [...] Padecía de una *exacerbatio cerebri* (una exacerbación cerebral), para la cual la realidad no era incentivo suficiente; a lo sumo lo era sólo por momentos. No se elevaba por encima de la realidad porque era demasiado débil para soportarla, no, era demasiado vigoroso. Pero este vigor era una enfermedad. (KIERKEGAARD, 2004, p. 296/313)

Kierkegaard consideraba la filosofía de Hegel la causa principal de la versión debilitada y empequeñecida, que mostraba su época de la vida moral y cristiana. Hegel no habría podido comprender el significado de la existencia en su fase de interioridad propiamente humana. Lo que Kierkegaard (1967) reclama de la visión hegeliana es su arraigo a la precariedad existencial de la que no hay huella en el pensamiento burgués:

“Uno debe amar a su prójimo como a sí mismo”, dice el burgués y por esto quiere decir a los niños de buena familia y los miembros importantes del gobierno [...] Pero ellos no han experimentado qué quiere decir que el mundo entero te dé la espalda; el entorno social donde viven, naturalmente, no permite que tales cosas sucedan; y, entonces, cuando se pide ayuda en serio, el buen sentido común les dice que ninguno de ellos y, probablemente, nadie en general que se halle en gran

necesidad estaría jamás en posición de devolverles la ayuda –ese no es su prójimo. (KIERKEGAARD, 1978, II A 130 n. d., 1837)

Independientemente de lo acertada que pueda ser esta crítica como crítica de Hegel en particular, es importante entender lo que Kierkegaard pretende por esa advertencia contra lo que considera el error hegeliano; sobre todo en una época como la nuestra, en la que vivimos en una realidad paradójica y contradictoria, tirados por dos lados contrarios: entre la mirada del sistema y su talante científico, que reduce todo a lo cuantificable y, por el otro, en la exacerbación de los estímulos eróticos y pasionales que rigen las redes sociales y la vida digital. Gobernada por algoritmos, el ámbito de la libertad se vuelve una ilusión, y el ser humano como individuo se reduce a usuario o mero manipulador de dispositivos.

Y si los medios exageran lo subjetivo, esta no es precisamente la subjetividad que Kierkegaard pone al centro de la constitución de la realidad. No es la subjetividad del espectáculo con la que los medios nos saturan con su mentalidad de reality show y nos mantienen dentro de los confines definidos por una voluntad de contención y cierre, que es todo lo contrario a la disposición abierta que propugna Kierkegaard en su énfasis subjetivo. La subjetividad que exageran los medios, hoy aún más que en su época es –como bien lo explica en *La época presente*– una subjetividad masificada.

Las masas son la corte suprema, las masas son Dios, las masas son la verdad, las masas son el poder y el honor. Como se juega con el dinero, las masas lo son todo; y la única cosa que importa es apoderarse de ella, controlarla, y tenerla de su parte. Todo se somete a su poder. (KIERKEGAARD, 1978, XVIII A 538 n. d., 1848)

¿Cómo encontrarle a esa subjetividad a la que se refiere Kierkegaard un lugar en medio de la avalancha de subjetividades colectivas para traer de vuelta al mundo la importancia de la existencia y de la interioridad para la salud espiritual del ser humano contemporáneo? Lo que está en juego para Kierkegaard en el desacuerdo con el pensamiento hegeliano, son todos los valores humanos y la instrucción del

orden sobre el cual se asientan la moralidad y la religión... Kierkegaard intenta deslindar el método científico en la comprensión del ser humano y así hacer campo para otra clase de verdad y otra forma de pensamiento (COLLINS, 1970, p. 155).

¿Cuál filosofía, entonces? ¿El gran banquete sistemático o la filosofía de "migajas"? El asunto, como lo pone el mismo Kierkegaard, "es convertirnos en hombres dignos" (citado por COLLINS, 1970, p. 133), que quiere decir: aceptar nuestra carga, cultivar el coraje de saltar al abismo con reverencia y gratitud, para forjar así nuevas formas de pensar que estén a la altura de los retos de nuestra convulsionada época.

## Bibliografía

ADORNO, T. W. (1969), *Kierkegaard*, Caracas: Monte Ávila.

BINETTI, M.J. (2006), *El poder de la libertad: Una introducción a Kierkegaard*, Buenos Aires: CIAFIC.

BINETTI, M.J. (2014), "La crítica de Kierkegaard al idealismo hegeliano", en: *Revista de Filosofía Moderna e Contemporánea*, 2:1, pp. 15-30.

COLLINS, J. (1970), *El pensamiento de Kierkegaard*, México: Fondo de Cultura Económica.

JUNG, C.G. (1981), *The Structure and Dynamics of the Psych*, vol. 8 de las *Obras Completas*, Princeton: Bollingen Series XX.

JUNG, C.G. (1989), *The Symbolic Life. Miscellaneous Writings*, vol. 18 de las *Obras Completas*, Princeton: Bollingen Series XX.

KIERKEGAARD, S. (1909-1948), *Søren Kierkegaards Papirer*, ed. P. A. Heiberg, V. Kuhr - E.Torsting, 2a ed., 20 vol, København: Gyldendal.

KIERKEGAARD, S. (1967), *Journals and Papers*, volume 1 A-E, edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

KIERKEGAARD, S. (1978), *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age: A Literary Review*, edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong with introduction and notes, Princeton: Princeton University Press.

KIERKEGAARD, S. (2004), *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, en: *Escritos de Søren Kierkegaard*, vol. 2/1. Madrid: Trotta.

LÓPEZ PEDRAZA, R. (2021), *Obra reunida*, vol. 1, Valencia: Pre-Textos.



# Marx and Democracy in the Kreuznach Manuscripts



<https://doi.org/10.36592/9786554600637-11>

*Levy del Aguila Marchena*

*Pontificia Universidad Católica del Perú*

[laguila@pucp.pe](mailto:laguila@pucp.pe)

## **Abstract**

We explore Marx's conception of a humanly emancipated society and the role of political life in achieving it. We argue that Marx's critique of political alienation must be balanced with a positive vision of political life embracing the particularity of individuals and collectives. This requires a form of political life that acknowledges human finitude and antagonism, and creates a space for dissent, consensus, and decision-making that brings together the interests of all. We also discuss the role of dialectics in Marx's thought and criticize the notion that a humanly emancipated society would be free from mediation and personal differences. Instead, we advocate for a form of communist politics that recognizes the particularity of individuals and allows them to express their interests and knowledge in a democratic scenario.

## **Introduction**

*Hegel's Critique of the Philosophy of the State or Kreuznach Manuscripts* (MARX, 1843/1975) is the Marxian text where the broadest and most intense confrontation of the two dialectical powers of philosophical modernity, Hegel and Marx, takes place. This confrontation has different fronts, from the logical-ontological to the anthropological and philosophical-political registers. Regarding the latter, the central thematic question of the text, the dialectic between civil society and the State in Hegel, is usually approached from the classical topics of the "beheading" and the "inversion" of the Hegelian system. These lines of the Marxian critique of Hegelian political philosophy would indelibly mark Marx's orientations with respect to questions such as revolutionary change or the notion of emancipation. The

Marxian text, however, offers other places of interest that have been less covered in the philosophical-political reception of these Manuscripts. Among them, we wish to deal with the question of political representation and the way in which it could be given a rational form in accordance with the interests of the particular subjects in civil society. Moreover, the question is of utmost importance for tracing Marx's understanding of political power in his work as a whole.

Marx's perspective on this point is openly neo-Hegelian. In particular, it is marked by his early fascination with the work of Feuerbach and his bet to "return to man himself". This return to "man himself" presupposes the logical-ontological keys of the beheading and inversion, as well as an eagerness to return to simplicity. Mediation appears to Marx as a course of alienation and, therefore, it is a path that must cease to be traveled; in particular, political mediation in the face of the interests of civil society. Perhaps this bet for simplicity is the most anti-Hegelian moment in Marx's thought and will define for the whole of his work the scope and limitations of his emancipatory perspective. In this talk, however, we wish to show that such a disposition against mediations and in favor of simplicity has *chiaroscuro* and that they are palpable in this critique of Hegel. Specifically, we refer to some elements that appear in the Marxian text of what we might call a "neo-Hegelian democratism". By this we understand a redefinition of the modern notion of political representation, one from which the classic Marxian and Marxist dumping of politics "onto the scrap heap", as a key element of emancipation, could have taken a different course. That is, the self-production of a free subjectivity could be thought, from Marx himself, in terms of a *communist politics* that does not deny all mediation and that dialectically nuances its bet for the return to simplicity. To a large extent, this vein to be exploited requires attending to the Marxian conception of democracy that appears in these *Manuscripts* as a "real relation" between civil society and the State.

### **Democracy and emancipation**

The Marxian vocation to invert the polarities and finally abandon the mediations established by Hegel's logic in his *Philosophy of Right* finds a fundamental place in the *Manuscripts* that occupy us. In particular, the discussion on

the nature of the Constitution allows us to appreciate Marx's early positive bets regarding politics and life in the State. Faced with the mystical subsumption that – according to our author – makes of the Constitution another predicate –in this case, monarchical– of the Idea, the Marxian alternative will be to make “man” the principle of the Constitution: “What would really follow would be simply the demand for a [C]onstitution which contains within itself the designation and the principle to advance along with consciousness, to advance as actual men advance, this is only possible when ‘man’ has become the principle of the [C]onstitution” (MARX, 1843/1975, p. 19). From the Feuerbachian horizon of his reflection, Marx is oriented toward a sort of *neo-Hegelian democratism*. This would be openly committed to the need for redemption that frees the human-species-being from the self-estrangement resulting from the ensemble of political mediations that have been subjugating it (cf. RUBEL, 2003, p. 195).

In this way, faced with the enthronement of the monarch as the embodiment of the Idea and the contradiction between the ideality of the State and the arbitrariness of a person, Marx expresses his own democratic perspective of sovereignty: “Democracy is the truth of monarchy” (MARX, 1843/1975, p. 29). Beyond Marx's incipient characterization of democracy here, his exposition hints at the shape of the dissolution of the “political State”, typical of his later communist convictions (cf. POPITZ, 1971, p. 85). Democracy is affirmed as something different from a political regime: “In democracy the *abstract* [S]tate has ceased to be the dominant factor” (MARX, 1843/1975, p. 98). It would become, rather, a state of reconciliation between the particular and the political abstractions. There is no precise formulation of what such a democracy would positively be (cf. RUBEL, 2003, p. 211), although it is assumed to be already incubated in the current political institutions: “The *political* republic is democracy within the abstract state form” (MARX, 1843/1975, p. 31).

One clue, although only of a negative nature, is given by the peculiar conception Marx offers of medieval political regimes, unaware of the abstract division between civil society and the State. In them, unlike what happens in the Modern Age, “every private sphere has a political character or is a political sphere; that is, politics is a characteristic of the private spheres too... In the Middle Ages the life of the nation and the life of the [S]tate are identical” (MARX, 1843/1975, p. 32). This is Marx why

can assert in terms that are extremely dissonant for our contemporary certainties: “The Middle Ages were the *democracy of unfreedom*” (MARX, 1843/1975, p. 32), since “[m]an is the actual principle of the [S]tate –but *unfree man*” (MARX, 1843/1975, p. 32). Even, and against the grain of liberalism, especially of the most progressive liberalism, the Middle Ages would be democracy *without equality*. The peculiar democratic horizon of this young Marx despairs of the need for mediations to make viable the unitary articulation of the diversity of aspirations and interests proper to modern civil society. Therefore, in the Middle Ages there was room for something like a “government of the people”, because, although deprived of freedom and equality, the particular subjects were not unaware of themselves in the homogenizing abstraction of modern political life. Of course, this “government of the people” would be decided from the concrete forms of domination, immediately political, between the different social subjects –“real dualism” (MARX, 1843/1975, p. 32)– which were left aside by the mediations of the modern political State in order to viabilize and reproduce themselves –“abstract dualism” (MARX, 1843/1975, p. 32). These would be varieties of an estranged social life. Like Hegel, if not normatively, at least analytically, Marx returns to forms of pre-modern sociality in order to roughly formulate what would be an unalienated life in common, or what could constitute an *immediately political existence*. It could not be a political regime in the modern sense of the term. Thus, Rubel formulated this question on the side of Spinoza’s contribution to the Marxian critique of Hegel’s philosophy of right, on the path to reconciliation between necessity and freedom against the foundations of modern political authority –property and bureaucracy (cf. RUBEL, 2003, pp. 169-199). In any case, the path to the *abandonment of politics* is already asserting itself in Marx and his attempt is to develop a “beyond politics”: “The state form of democracy is therefore the republic; but here it ceases to be the *merely political constitution*” (MARX, 1843/1975, p. 31).

That the Constitution ceases to be “merely political” would suppose its reencounter with its true basis: the people (cf. MARX, 1843/1975, p. 57; ABENSOUR, 2011, p. 48 ff.). Here the political State would no longer be dissociated from the real State (cf. MARX, 1843/1975, p. 57), and –in the line of constitutional democracy– the Legislative Power would have the hegemony typical of to the French revolutionary

atmosphere (cf. MARX, 1843/1975, p. 57). The motivation at play is the already mentioned suppression of mediations. This implies the rejection of the inherent contradictions between the Constitution that is given and that which is effectively acted upon by the Legislative Power (cf. MARX, 1843/1975, pp. 55-56), as well as the abandonment of that "deformity" that are the Courts (cf. MARX, 1843/1975, p. 64). It is a deformed institution because its universal political content never completely abandons the particularity of its estate roots. This is contraposed to the incessant eagerness for representation coming from the diversity of civil society. For Marx, this eagerness is the result of its members' interest in turning political society into the real society, where one would expect to obtain prominence and to advance one's own interests (cf. MARX, 1843/1975, p. 118).

The Marxian alternative will be to find a *rational solution* to the irrationality of the world (cf. MARX, 1843/1975, pp. 64-65). From this follows that the affairs of Courts must be "the affairs of *all*", which does not mean that in "a really rational [S]tate" all should "*individually* participate in deliberating and deciding on the general affairs of the [S]tate", although "the individuals as all" should do so (MARX, 1843/1975, p. 116). This supposes a unique bond between each particular subject and politics as a whole. Democratic representation here presupposes that every member of the State, as a part of it, participates –by definition– of public affairs; otherwise, there would be no *real belonging* (cf. MARX, 1843/1975, pp. 117-118). At this point Marx relaxes his categorical rejection of the necessity of mediation. Democratic representation would be a form of mediation, one that Marx maintains, arguing that since society is not reduced to the individual, the individual cannot "do everything at once", when in fact he is part of an ensemble of social relations that "both lets him act for others and others for him" (MARX, 1843/1975, p. 118). Aiming at political de-alienation, in order that this representation does not turn into the known aporias resulting from the modern dissociation between civil society and the State, it would be appropriate to establish it by virtue of what each subject of civil society is and does. Here the assumption to be made –which is quite evident given the social complexity of the Modern Age– is that *not everyone can do everything*. Marx formulates it as a *non-theological conception of representation*:

In this case, it is nonsense to raise a demand which has arisen only from the notion of the political state as a phenomenon separated from civil society, which has arisen only from the *theological* notion of the political state. In this situation the significance of the *legislative* power as a *representative* power completely disappears. The legislative power is representation here in the sense in which every function is representative—in the sense in which, e.g., the shoemaker, insofar as he satisfies a social need, is my representative, in which every particular social activity as a species-activity merely represents the species, i.e., an attribute of my own nature, and in which every person is the representative of every other. He is here representative not because of something else which he represents but because of what he *is* and *does* (cf. MARX, 1843/1975, p. 119).

Amid the profound vocation for the negation of political mediations that would henceforth define Marx's communist convictions, these lines favorable to a functional democratic representation let us to glimpse a positive counterpart for rethinking the life in common; moreover, in an evocative Feuerbachian vein. However, Marx soon turns against mediations. He believes that the perfection of this shape—which would elevate without alienation the existence of civil society to political society—and of universal suffrage should ultimately mean the abandonment of the contraposition between civil society and State, moving beyond their mutual abstraction and rejection, toward their dissolution:

In actually positing its *political existence* as its *true* existence, civil society has simultaneously posited its civil existence, in distinction from its political existence, as *inessential*; and the fall of one side of the division carries with it the fall of the other side, its opposite. *Electoral reform* within the *abstract political state* is therefore the demand for its *dissolution*, but also for the *dissolution of civil society* (cf. MARX, 1843/1975, p. 121).

There returns, then, the eagerness for simplicity and ultimate harmony or a full resolution of social contradictions. Of course, it remains to be determined what this dissolution of the political would mean. To begin with, in terms of the viability of social life, given the initial contrapositions between the particular subjects of civil society. If any political mediation is condemned as alienation, then human conflicts between individuals and collectives would also disappear, or, if they persisted, they

could be resolved without any mediation concerning the life in common, i.e., without political mediation, but according to some spontaneity capable of such a resolution.

From an overall perspective, the Marxian critique of Hegel's philosophy of the State in these *Manuscripts* runs through: (a) the negation of the mystical transcendence of the Idea in order to understand the effective contrapositions between the State and society, as in the case of the Constitution; (b) the inversion of the polarities that sustain such transcendence, where bourgeois society becomes – unlike Hegel – the substantive key to the State; and, finally, (c) the abandonment of the political-state mediations in which political life turns out to be an experience of alienation. In view of all this, the return of man to his immediately social and species condition would constitute the possibility of a redemption that dispenses with politics. Marx is here a severe critic of the Hegelian evasion of the real conditions of the conflict between civil society and the State, with its vocation to subsume the diversity of human interests in the singularity of the Crown, hypostatized according to the determinations of the Idea. Now, what is the scenario resulting from the redeemed sociality that is intended by Marx? If it remains the world of the different human interests, in the richness of their sensible particularity, how will their harmony or, at least, the feasibility of their life in common be possible, where there is no longer a mediating instance that “is elevated” above them under the pretense – more or less fictitious – of representing them all?

## Reflection

The question of the place that political life can have as a positive determination – and not a mere means – of human emancipation in Marx refers to the ontological weight of conflict when conceiving a humanly emancipated society. From this, the following logical question arises: is dialectics the real-rational structuring that culminates in its self-negation and in the stillness of undifferentiated harmonies, that is, unaffected by unfoldment and mediation? Or is it, rather, the inexhaustible need to think unity in contradiction? Marx criticized the first variety in Hegel for the primacy of the Idea, but he does not seem to be exempt from this path.

The classic clichés of the “inversion” and the “beheading” of the Hegelian system that appear in *Hegel's Critique of the Philosophy of the State* conclude in the negation of the mediations for a humanly emancipated life in common. After the inversion of the dichotomies mystified in Hegel, the way remains open to liquidate – in the Marxian *idea*, now in lower case– the practical unfoldments that constitute our social wealth. In this way, any possibility of articulation of the effective personal differences that result from modern life –and Marxian communism cannot but be thought of as a modern post-capitalist society– will fail. The species-being would be sunk in some comforting stillness, free from the agitations inherent to the activity of the species or its personal self-realization: the end of mediations. The dialectic would be valid, then, for the critique of political alienation, but it would not be equally assumed by Marx when thinking positively about the terms of a politically non-estranged life among social subjects. However, since we are dealing with subjects resulting from the historical evolution of modern societies and their processes of individuation, they could not be immediately ascribed to some substantial determination; for example, the relation with the land that Hegel reintroduced to justify some dialectical subterfuge favorable to a certain estate; or the Feuerbachian species-being assumed by Marx in the *Critique* that has summoned us. Thus, in order to sublimate estrangement, once removed from substantive ascriptions in a humanly emancipated society, the particularity of individuals and collectives would have to deal with their differences and contrapositions outside political mediations.

On the other hand, returning to the shape of the shoemaker in the *Kreuznach Manuscripts*, who would represent the common without assuming the material identity by which everyone “do[es] everything at once” (MARX, 1843/1975, p. 118), this early Marxian text can be revisited in order to think a communist politics. That is, a form of political life through which human finitude and antagonism are radically assumed in the framework of a hypothetical society emancipated –as Marx would later specify– from the private capitalist property of the means of production. From Marx, but also against him, the communist aspiration would thus be freed from the utopian surrender to spontaneity to assume, rather, the need for an unavoidable space for dissent, consensus, and decision-making that brings together the interests



of all; that is, a politicization that would be a key component to assume in practical terms the material needs of the management of the common.

Under such a shape, it would remain to be explored the possibility that the concrete determinations of the social subjects in a humanly emancipated society could be expressed by acknowledging their particularity to pronounce and decide on what concerns them and on what they know from the specificity of their practical deployment. Of course, there will be matters that concern everyone and about which everyone should be assured of a certain knowledge. In a democratic scenario of this nature, we would expect everyone to have the prerogative to communicate and try to assert their individual and collective interests. This prerogative would be inscribed in the flow of wills and social forces that would interact in the political processes where each issue of political decision would give rise to specific consensus and dissent. However, in the framework of the complexity of a sociality of this type, it is to be expected that there will be other matters where this is not the case and *not all of us will have to decide on everything*. In this way, the universal determination of democratic participation would be decided from the concrete being of the activity of each particular subject. Questions of this type lead us to the necessary reflection on what would become a communist politics, defined in a materialist sense on the basis of finitude and antagonism, in a society of individuals disposed to their personal self-realization from their inescapable belonging to the common.

## Bibliography

ABENSOUR, M. (2011), *Democracy against the State. Marx and the Machiavellian moment*, Cambridge, UK: Polity.

MARX, K. (1975), "Contribution to the critique of Hegel's philosophy of law", in: K. Marx & F. Engels, *Marx/Engels Collected Works (MECW)*, London: Lawrence & Wishart (Original work published 1843), vol. 3, pp. 3-129.

POPITZ, H. (1971), *El hombre alienado*, Buenos Aires: Sur.

RUBEL, M. (2003), "Marx y la democracia", en: M. Manale & J. Sirera (eds.), *Marx sin mito*, Barcelona: Octaedro, pp. 193-212.



# Beyond Levinas' Critique of Hegel: The Moments of Altruistic Recognition



<https://doi.org/10.36592/9786554600637-12>

Grasiela Cristine Celich  
Universidade Federal de Santa Maria  
[grasielacelich@hotmail.com](mailto:grasielacelich@hotmail.com)

## Abstract

This paper aims to go beyond the criticism that Levinas formulated to the theory of the Hegelian recognition. In Hegel, recognition is symmetrical and reciprocal, whereas in Levinas, it is asymmetrical and non-reciprocal. Hegel presented three steps to the recognition: Family, Civil Society, and State. Levinas did not discuss the steps of the altruistic recognition. Therefore, this paper intends to tackle this task and, from the Levinasian philosophy, it presents the following moments to the altruistic recognition: Abnegation, Friendship and Right.

## First Considerations

This paper is based on a section of a chapter of my doctoral thesis in philosophy. This specific section, at first, focuses on Hegel's theory of recognition (2008) found in the *Phenomenology of Spirit*, more specifically from the §178 paragraph on, where there is the sustainment of the Master's and the Slave's Dialectics so that, at second, it is possible to outline the criticism that Levinas (2011) and his scholars make on Hegel's theory of recognition.

Hereinafter, as it will be noticeable, Hegel starts from the comprehension that the recognition happens from the fight, from the conflicting aspect between two consciences. The philosopher defends the symmetricity and the reciprocity of the recognition in three ways of recognition: Family, Civil Society and State.

However, for Levinas (2011), in *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, the recognition occurs differently. For this philosopher, the Hegelian recognition movement, by affirming the identity of conscience, embraces the alterity in totality, excluding the Other, becoming therefore egological. Where Hegel sees an openness to alterity, for the identity principle of conscience in universality consolidates, Levinas sees betrayal to the alterity, for it is found eternally in the Self –universal and totalitarian. The Other becomes a means for the hegemony of the absolute. Levinas understands that Hegel, by determining that the recognition requires symmetry and reciprocity, has sacrificed the asymmetry of alterity. Thus, Levinas rehabilitates the recognition no longer for the symmetry of the involved, but from the fundament of the asymmetry and of the non-reciprocity, sustaining it on the ethical appeal which comes from the Face of the Other and not on fight and conflict. It happens that Levinas, in his philosophy, neither described nor worked with the forms of asymmetrical and non-reciprocal recognition the same way as Hegel did to the recognition that has symmetry and reciprocity as its characteristics. Therefore, in my doctoral thesis I describe and reflect on three moments, created by myself, of the asymmetrical and non-reciprocal recognition, based on the ethical appeal of the Face of the Other, from the Levinasian philosophy.

In face of this scenario, the first headline briefly presents how the recognition for Hegel happens. In the following headline, the critics that Levinas outlined for the recognition with the characteristics of symmetry and reciprocity (Hegelian) is described, as well as the characteristics of the altruistic recognition (with the characteristics of asymmetry and non-reciprocity) are presented. In the last headline of this paper, the three moments of this altruistic recognition, which has been created by me, are presented, from the philosophy of Levinas, critics of Hegel.

### **Hegel: symmetrical and reciprocal recognition**

Especially in Jena's writings (writings of his youth), as well as in the *Phenomenology of Spirit*, particularly in the chapter about the Master's and the Slave's Dialectic, Hegel promoted the concept of fight for recognition. To accomplish this theory, Hegel relied on Fichte. According to Fichte, the recognition was conceived

as an inter-subjective reciprocal action, meaning that there has to be a common conscience among individuals. Following Fichte's thinking, through a transcendental philosophy, Hegel applied his ideas on reciprocal action among subjects and projected the inter-subjective process of reciprocal recognition to the interior of the communicative forms of life. Hence, the recognition theory began to relate to the human ethics. The idea of uniting the recognition theory with ethics –ethical relations of all societies– meant, for Hegel, the structure of the practical inter-subjectivity, showing the complementary bond among subjects in the interior of any community. Therefore, Hegel ensures the recognition movement inside the ethical community. This means that the structure of the relation of inter-subjective recognition, in the Hegelian philosophy, implies in reciprocity, for when a subject is recognized by the other, according to the properties they wish to obtain recognition from this Other, then every subject will always come to know their identity, at the same time that they oppose their interaction partner as particular. Through these inquiries, Hegel made progress starting from Fichte's ideas, beginning to understand that subjects, when taking part in an establish ethical relationship, will always wish to know something more about the particular identity from which they require recognition. Therefore, for Hegel, recognition always requires increasingly demanding levels, so that for every new step accomplished, the prior one must be overcome (sublated). As a result, for Hegel, the abandon of the reached ethical step happens in a conflicting way.

This conflict is described by Hegel (2008), in the Master's and the Slave's Dialectic (§§178 and the following ones from the *Phenomenology of Spirit*), when the fight for recognition is addressed. For the philosopher of the *Phenomenology of Spirit*, the self-conscience is only in the self and for the self when these characteristics are equally present for another self-conscience; i.e., as something recognized. It happens that, in order to obtain reciprocal and symmetrical recognition for both consciences, Hegel (2008, p. 144) promotes the duplication process of the self-conscience in its unity. This process focuses primarily on the inequality and the opposition of the self-consciences; i.e., only one recognizes and the other one is only recognized. One of the consciences is called Me, and the other one is Other, that is to say, something that has to be overcome (sublated). That is why both consciences

engage in a fight of "life and death", which is describe by Hegel both in *The Phenomenology of Spirit* and in *Encyclopedia of Philosophical Sciences*. Fight, after all, for Hegel:

I cannot identify myself in the Other as I do in myself, while the other is for me another immediate being-there; Therefore, I am directed to the supersession (sublation) of their immediacy. Likewise, I cannot be recognized as something immediate, except only when I overcome (sublate) in myself the immediacy and thus give a being-there to my freedom. (HEGEL, 2011, p. 201)

In this regard, the excerpt, by referring to the conception of fight, also refers to the notion of life, death and life conservation, as Hegel explains (2011, p. 202) on §432 of the *Encyclopedia*. From this, Hegel exposes that, as life is essential for fighters, the one who renounces it, renounces recognition. Therefore, fight ends when there is unilateral denial. This way, when one of the fighters is the one who recognizes, the other one is the recognized one. This, for the philosopher, is the master and slave's relation, which is a necessary step to the reciprocal and symmetrical recognition that constitutes the "development of the human spirit" (HEGEL, 2011, p. 203). Therefore, for Hegel, it is from the fight for reciprocal recognition that occurs the formation of the ethical and plural community.

With that being said, the next headline will present the characteristics of the altruistic recognition –denomination provided by scholars of Levinas. At the same moment, comparisons with the recognition found in Hegel's philosophy are completed, so that subsequently the moments of asymmetrical and non-reciprocal recognition can be described, having as a background the Levinasian philosophy, so that one can trace the path that goes beyond the critics of Levinas on Hegel. Therefore, the next headline comes to address the altruistic recognition in Levinas.

### **Levinas: altruistic recognition**

Regarding Hegel's theory of recognition (2008), one may question if, for Levinas, the Hegelian idea exposed in the Master's and the Slave's Dialect really

promotes the inter-subjective recognition, or if the Hegelian recognition, as identity and difference, is, in any case, the exclusion of alterity.

Observing Levinas's writings (2011), especially *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, there is a brief criticism on Hegel regarding the theory of recognition. Because in Hegel (2008), conscience needs to overcome the opposition of "sensitive certainty", it requires recognition through other conscience, which occurs through the act of overcoming (sublation) of the other, after all conscience is perceived in the other as it perceives itself; i.e., it sees itself in the other. The other is the conscience. From this, for Hegel, each conscience follows the confirmation of itself, in ever more demanding and progressive steps of recognition, where each conscience always continues to overcome (sublate) its *self* in the other, until both consciences reach universality. This way, according to Levinas's comprehension on Hegel (2011), the other is only an intermediate so that the first conscience affirms and confirms its identity from a fight of "life and death".

In this regard, for Boothroyd (2011, p. 110), Levinas's interpreter, the Hegelian recognition movement, by conducing to the universal, settles itself in "us", which reaches its recognition in the "absolute alterity". That is why for Levinas (2011), the Hegelian recognition movement, by affirming the identity of conscience, ends up embracing alterity completely and excludes the Other. For this reason, for Levinas, the Hegelian recognition is always egological. Where Hegel sees an openness to alterity, for the principle of identity of conscience in universality is consolidated, Levinas sees betrayal to alterity, for it is found in the Same –universal and totalitarian. In this case, the Other becomes a means for the hegemony of the absolute.

In addition, the recognition movement in the Hegelian philosophy is reciprocal and symmetrical. For Hegel, in the Master's and the Slave's Dialect, the symmetrical bond is assumed in the relation between both consciences which go in combat, and this bond is actually unquestionably admitted by both consciences. The other, for Hegel, becomes a means for the end. In his philosophy, Levinas comprehends that Hegel, by determining that recognition requires symmetry, and consequently reciprocity, comprehends that the philosopher of the *Phenomenology of Spirit* sacrificed the asymmetry of alterity. This ought to be exposed, for the issue at stake

for Levinas is that for Hegel the notion of recognition lies on the privilege of "cognition" that the word "recognition" owns. For Levinas, when talking about cognition, one also ought to talk about concept, and consequently, about reduction of alterity. That is why Levinas evokes on Hegel "my recognition of *the* Other" instead of "recognition of I *by* the Other". By doing so, according to Boothroyd (2011, pp. 112-113), Levinas sustains the recognition on the privilege of ethics and responsibility. It is possible to accomplish this comprehension, for in the Levinasian philosophy, without separation there is no transcendence, let alone ethics. It also happens that without the sustenance of separation, one cannot mention the immanence of the subject. That is why for Boothroyd (2011, p. 123), when interpreting Levinas, the expression of *the* in the term "recognition of *the* Other" expresses in one way the recognition under the lenses of totality; that is, when recognizing the other-in-myself, one mainly recognizes that the Other is unknowable, and unthinkable, for they cannot be totalized. In a second way, the notion of the "recognition of *the* Other" carries the idea of an impossibility of recognition to I, after all, this is already sorted by the Other. Consequently, it indicates that I finds itself elected by the Other and, therefore, needs to be responsible for them. Thus, the "recognition of *the* Other" does not imply in reciprocal denial as in Hegel, yet it promotes the "meaning of the Other in me".

Therefore, Levinas rehabilitates recognition no longer from the symmetry of the involved ones, but from the fundament of asymmetry and non-reciprocity. The understanding that Levinas defends the non-reciprocity of recognition is found in Marcelo (2011, pp. 274-275) when he draws that the non-reciprocal relation implies in the moment that one of the sides subordinates to the other one. It is said that there is the subject which submits themselves to the other, submitting themselves as elected until their replacement, until their emptiness, after all, alterity is previous and superior to themselves. In face of this understanding, it is possible to denominate the Levinasian recognition as altruistic recognition, for it constitutes what is ethical by excellence.

Besides, it is noticed that the basis for defending recognition as from asymmetry and non-reciprocity is the Face. For Levinas (2011) in *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, the Face has the power to break the Hegelian universality and absolute by being the first manifestation of alterity, opening the dimension of altitude.



This way, as for Levinas the Face comes from the immemorial, as well as from exteriority; i.e., it does not come from the interior of universality, so Levinas does not structure recognition from a fight of "life and death" between both consciences, as Hegel did. For Levinas, the conception of fight for recognition that is found in Hegel appears as the image of war, of totality and of Being. So, as Levinas in his philosophy values alterity, and it is from alterity that ethics begins, so the philosopher fundamentals recognition in the *appeal* of the Face, in the vulnerability of alterity facing the Same and the universal. Then, for the philosopher of *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, the beginning of the inter-subjective recognition does not happen with a fight, but rather with an *ethical appeal*. Besides, for Levinas, when there is the appeal of the Face, an answer is required. Therefore, when talking about inter-subjective recognition in Levinas, it is also necessary to think as an indispensable condition the responsibility towards alterity, as well as its self-accomplishment.

In Hegel (2011), more specifically, in *Encyclopedia*, reciprocity is very relevant for the fight for recognition with a positive inclination, conducing to universality, as well as to the Objective Spirit. For Levinas, when criticizing Hegel, both symmetry and reciprocity violate the dimension that preserves the absolute ethical, namely: the altitude and the separation between the I and the Other. In this regard, for having this altitude, there is the breakage towards uniformity and universality in which alterity is embraced by the Same. As it comes from Infinity and does not submit to ontology, then the Same and the Other are not in a reversibility relation, not being able to reciprocally recognize one in the other, as the philosophy of Hegel sustains. Therefore, it is necessary to think about recognition as the owner of a non-reciprocal and asymmetrical structure, in which alterity remains irreducible. In Levinas, the requirement for recognition does not begin with a fight, but rather with the ethical appeal, and besides, recognition is not identified through symmetry and reciprocity as in Hegel. For the philosopher of *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, recognition acquires its meaning only if it has as a characteristic the asymmetry and non-reciprocity, being named as altruistic recognition.

However, even if it is possible to recognize in Levinas that recognition has these characteristics (appeal, asymmetry, and non-reciprocity), the philosopher did not work with the moments of recognition that could come from the mentioned

characteristics. Hegel described the moments of reciprocal and symmetrical recognition. However, as in Hegel there is no defense for non-reciprocal and asymmetrical recognition, one cannot affirm that the forms of recognition described by Hegel take part in the altruistic recognition. On the other hand, although Levinas, through his interpreters, has built the fundament that says that recognition does not need to be non-reciprocal and asymmetrical, the moments or the forms in which such recognition is composed were not found, just as Hegel did for the symmetrical and reciprocal recognition.

In this manner, as Levinas did not work with the moments of altruistic recognition, it does not mean that it is not necessary to do so. Therefore, this article pursues to complement the universe opened by Levinas, describing the moments of altruistic recognition starting from the concepts found in the Levinasian philosophy. These steps are divided in three and require ever more demanding levels of responsibility towards the appeal of alterity. Therefore, I name the three moments of the altruistic recognition as such: Abnegation, Friendship and Right.

### **The three moments of the altruistic recognition**

#### **Abnegation**

In philosophy, as Abbagnano wrote (2012, p. 102), abnegation is “the denial of oneself and the disposition to put oneself in service for others [...] with the sacrifice of one’s own interests”. Observing the online English dictionary, abnegation is characterized by an action of detachment and altruism, with the overcoming of selfishness. It is the utmost dedication in benefit of someone or something.

The presented concepts of abnegation coincide with the comprehension that Levinas (2011) has on the act of serving Someone Else; i.e., on the act of serving alterity. The idea of serving alterity is present in *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, when the philosopher relates it to recognition and responsibility. This way, the first moment of the altruistic recognition –abnegation– has the first fundament in the attention to the appeal of the Face. Being attentive to this supplication, for Levinas, implies on being summoned to the Other, and from them, receiving the order.

The attention to the appeal comes from the interpellation of alterity in the Being, for it destabilizes it and makes the existent<sup>1</sup> arise. This is to say that it is a worried subjectivity by the Being which, at the same moment that it is expelled from the Being, it is also a desire of the Other, having a transcendental structure capable of turning itself to, and of encountering with the more radical and irreducible alterity to the Being. This subjectivity can be characterized as the existent that arises in the interior of totality and it is someone who was awakened by the Other. Being awakened by the Other is being awakened to the appeal of the Face, it is being in proximity with the neighbor, in exchange with alterity, totally irreducible to the Same.

Therefore, the first moment of the asymmetrical and non-reciprocal recognition depends on the subject capable of exposing oneself to the Other and of being their hostage until comes the point of (in)substitution by them. Thus, to abnegate oneself is to sacrifice oneself to alterity until its last defense; it is to be the most passive passivity than any other passivity. It is atonement and significance by the Other and detachment of their identity. In this vein, it is relevant to mention that abnegation requires and is implicated from the moment of the face-to-face relation between the Face and I (*Je*), which is exposed to alterity. As the Face, in the Levinasian philosophy, is the expression that even when interpellating the I, it does not become symmetrical with it, meaning resistance to totalization, challenging the power of totality, then the Face is capable of imposing a resistance that does not show resistance; that is, it imposes the ethical resistance. This latter has a prior meaning to the Being and does not depend on the initiative of I (*Je*), after all, when the Face interpellates, it makes it from an altitude dimension, for alterity does not deny the Same. So, at this moment, there is the possibility of an asymmetry between the I (*Je*) and the Other, after all, to serve alterity is to maintain a relation of proximity, with neither exhausting oneself nor reducing oneself to this relation. To abnegate oneself also implies to recognize the weakening situation in which the Other presents themselves in front of me.

---

<sup>1</sup> For Levinas (1998, p. 105) the arising of the existent is the identity, a name, a noun or a pronoun which is detached from the vulnerability of the Being. For the philosopher, it is the position of the entity in the anonymity of the Being.

Thus, it is necessary to respond to alterity. However, for this moment of recognition, the answer produced in the face-to-face situation does not involve, for the moment, third part(s). Abnegation implies in serving alterity, and being at its service is an act of detachment and sacrifice until substitution. Then, in the relation face-to-face, all subjectivity has the opportunity of donating itself to the Other, as being unique, before donating itself to all the others. Such donation is to put oneself at service to alterity; that is, be dedicated to it, engaged by it. Engagement, in this case, is a response action, it is an act, rather than abstract words as if one were answering to a question in the modality of quiddity. Answering, for Levinas (2011), corresponds to what is prior to each and every inquiry. This way, abnegation finds relation with responsibility, having as a basis the appeal of the Other. So, it is possible to mention that abnegation established as the first moment of the altruistic recognition demands a level of responsibility which is aligned with a primary, face-to-face relation, always aiming at asymmetry and non-reciprocity. To perform the act of responding to the Other before the question is to place oneself in an essential and fundamental structure in which responsibility is "responsibility towards the Other [...], responsibility towards what is not my matter or what does not concern me" (LEVINAS, 1991, pp. 1-2).

In view of this, as responsibility in Levinas is a responsibility without choice, as well as binding, it is non-transferable. Therefore, abnegation as the first moment of the altruistic recognition corresponds to a level of accomplishment of the unlimited responsibility towards alterity, for the subject is summoned with urgency and does not have a choice. Thus, to abnegate oneself to alterity is to have "responsibility without concern for reciprocity: I have to answer for someone else without occupying myself with their responsibility towards me" (LEVINAS, 2002a, p. 16). It is a gratuity. That is why abnegation relates with non-reciprocity and asymmetry, for to abnegate oneself is to accept and recognize that alterity comes from altitude and from infinity, remaining the I as a hostage subjectivity under the mark of sacrifice and extreme dedication to the Other.

Having exposed the first step of the altruistic recognition, one can denote that this is more specifically constituted in the dependence of the relation face-to-face. However, its usage is not dismissed when a third part is involved; on the contrary, it

is with abnegation that one also begins having responsibility towards the Other's others. It is necessary to be at service of the third party when they look at I. Thereby, the next headline focuses on the second moment of the altruistic recognition, which is, Friendship.

## Friendship

Having the first moment of the altruistic recognition being exposed (Abnegation), now it is relevant to talk about the second moment called friendship. According to Abbagnano (2012, p. 37), friendship<sup>2</sup>, generally speaking, means the "communion among two or more people connected by agreeable attitudes and by positive affections". When observing the concept of friendship, one can notice that it initially refers to the communion between two people, as well as to the multiplicity of the subjects united. Still, for Abbagnano (2012, p. 37), the conception of "agreeable attitudes" does not occur in the level of opinion; rather it happens due to a harmony of practical attitudes.

In order to characterize and fundament this moment of the altruistic recognition, *Lysis* is brought –Plato's dialogue– for it has a central theme friendship. The choice for this dialog not only was made because of the theme, but mainly for the fact that the writings in the Levinasian philosophy also received the platonic influence; that is, in some moments, Levinas follows Plato. Therefore, as this moment of recognition converges to friendship from the concepts taken from Levinas's writings, and as this Levinasian philosophy is inspired by Plato, this dialog serves as a benefit so one can argue and defend that friendship is the second moment of the altruistic recognition.

The dialog between *Lysis* and Socrates consists of a search for an explanatory principle about friendship. Although it starts from the explanation that the first philosophers had on friendship –fellow attracts fellow (fellow as a union engine)–

---

<sup>2</sup> Although the discussion about friendship has appeared among the ancient philosophers, as in the dialogs in *Lysis* (which discussed the theme of friendship allied with goodness) and even if afterwards, in the medieval era, due to the predominance of Christianity, there was a decline in the philosophical literature, I believe that it is relevant to rescue this concept. As it is to be read later on, this concept can be interpreted both for the communion of two people and for a multiplicity of subjects.

Socrates and Lysis reach a deeper reflection, which is: the discussion that friendship is related to Good. Thus, although Levinas does not mention *Lysis* in his philosophy, I benefit from this dialog to jointly fundament with other Levinasian concepts this moment of altruistic recognition. I advocate that, for, as the search for Good is something fundamental to the Levinasian philosophy, then it is possible to relate it to friendship, considering that Plato provides an ethical totality towards Good. Therefore, as Plato brings in ethics related to Good, and as this concept in Levinas is central, then friendship is one of the forms of Good being manifested. If it is so, that is, if friendship finds fundament in the asymmetry and non-reciprocity, then is it a form of manifestation of Good? Should this inquiry have a positive answer, in what way could friendship be understood as the second moment of the altruistic recognition?

In order to answer to this question, one should look firstly at the communion between two people. Although the concept of communion refers to something common, collective, especially to the community, it is possible to find, in the Levinasian philosophy<sup>3</sup>, intricacies that allow the articulation of the communion with the asymmetry of alterity, as well as with non-reciprocity. One of these intricacies is the notion of sociality supported by Levinas (2011). Sociality requires pluralism as well as asymmetry. Pluralism, for it does not mean the reproduction of individual subjects around something in common, as in a society, but rather it refers to the accomplishment of goodness that goes from the I to the Other, to the absolute Other. Besides that, pluralism does not embrace alterity in the concept, for it is not a numerical multiplicity. Pluralism is the movement of I to the Other, assuming a radical alterity (LEVINAS, 2011, p. 112). Asymmetry, for it maintains altitude related to alterity; this means that the Other gets ahead of I. Asymmetry, for the Other comes

---

<sup>3</sup> Levinas (2013) in the book *Oeuvres Complètes: Eros, Littérature et philosophie: Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'eros*, although he talks about the theme of friendship, he does it starting from the phenomenology of Eros, this way not focusing on the theme precisely from the ethics perspective. This way, by recognizing the relevance to the text to the Levinasian philosophy, as well as concerning friendship in Levinas, the proposition that I make and stand for in this article is to think of friendship as a consequence of Levinas's ethical reflection, which is something that he did not himself accomplish. Therefore, when referring to friendship, taking as a basis and fundament the ethical discussion and not the phenomenology of Eros, I find a way that is not explicit in Levinas, but rather, beyond the necessity of tracing it, it exhibits a consequence of the philosopher's thinking.

first. Asymmetry, for it is the Face of the Other that questions the I, addresses it from exteriority, announcing the dimension of the altitude (LEVINAS, 2011, pp. 164-165).

Considering these concepts, it is pertinent to affirm that this step of the altruistic recognition starts by the relation face-to-face, for when the Face appeals to the I (*Je*) demanding an answer, it does not prevent itself from requiring a practical attitude. That is to say, the I (*Je*) needs to engage itself for alterity, so then it would seem like a friendship phenomenon. Besides that, if friendship requests a practical engagement towards the appeal of alterity, perhaps one could say that this moment of the altruistic recognition would also require abnegation, for it relates to unicity. It happens that, when observing the Levinasian philosophy, especially in *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, the notion of unicity relates to the notion of fraternity and this latter, to sociality. One can notice this relation when Levinas (2011, p. 277), in *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, exposes about the exclusivity of the I (*Je*) as elected and irreplaceable among the alike in the responsibility for the Other. That is to say, the notion of fraternity is conjunctively comprehended with the notion of unicity and sociality, for it conducts us to think about a multiple and fraternal community, keeping asymmetry and equality, as well as non-reciprocity. Therefore, the notion of unicity, of exclusivity, of responsibility for the Other in an (ir)replaceable manner, already implicitly brings in the construction of a fraternal society<sup>4</sup>. In other words, the sociality that intends to be fraternal means that responsibility towards the Other is a responsibility towards their neighbor, towards their brother, older and prior to all ontology. For Levinas (2002b), responsibility would have an ethical meaning

---

<sup>4</sup> The introduction of the idea of fraternity follows the Levinasian path. Fraternity is comprehended by Levinas (2011, p. 277) as "the exact relationship with the Face in which at the same times happens my election and equality, that is, the dominance practiced by me on the Other". In that sense, fraternity needs to be understood as a structure of the ethical encounter, of the face-to-face; i.e., fraternity is seen as the fundament of a non-indifference in relation to alterity, as a characteristic of the irreducible relationship between I and the Other, between the Other and totality. With that said, the idea of fraternity present By Levinas is related to evasion, to separation of the Being, and as a consequence, to individuation to the I (*Je*) that exposes itself. Because of this, fraternity depends on election, on the unicity of the I (*Je*), and therefore conducts to the responsibility of this I (*Je*) towards alterity. In this case, fraternity embraces the conception of subjectivity that is characterized by this separation and individuation, as well as the irreducible relation to the Other. Fraternity in which the I is comprehended as hostage, as an I exposed, compelled to answer for the Other. This way, fraternity, particularly here, cannot be understood as a decision or moral willingness of someone with views to each and every benevolence.

that answers to the Face and that requests the I to provide an answer, in its I unicity, aiming the construction of a fraternal society.

In the words of Levinas, there is a meaning that

Would mean, in my responsibility towards the other man, since the beginning my fellow and my brother. [...] Meaning that answer, in the form of responsibility, facing the Face, to the invisible that solicits me, answering to a demand that puts me in question and that I do not know why, when and where it comes from. Responsibility towards the Other, "my neighbor, my brother". [...] Human fraternity, but already a condition – or an uncondition – of hostage compelled to answer about the Other's freedom, than, after everything, "it does not incumbent on me". Responsibility that no experience, no appearance, no knowledge fundamentals; responsibility without culpability, but when facing the Face, I find myself exposed to an accusation. (2002b, pp. 106-107)

Finding oneself exposed to an accusation without culpability is already to be voted, to be chosen among all the other unique ones and neighbors, and therefore, there it resides the sociality that means fraternity and proximity, as well as a responsibility for the Other, which is prior to all present, which comes from an immemorial past time. To better understand this, here follows the words of Levinas:

The Same voted to the Other; ethical thinking, sociality that is proximity or fraternity, that is not synthesis. Responsibility for someone else, for the first one that comes to the nudity of their Face. Responsibility beyond what I may or may not have done regarding someone else, and beyond everything that will or will not have been my fact, as if was voted to the Other before being voted to myself. [...] Responsibility without culpability in which, however, I am exposed to an accusation which the alibi and the non-contemporaneity could not erase and as if they established it. Responsibility prior to my freedom, prior to all beginning in me, prior to all present. Prior, but in which past? Precisely not in the time precedent to the current one in which I would have acquired some engagement. Thus, my responsibility for the first one that comes would refer, to a contact, to a contemporaneity. Someone else would not anymore be, now that I answer for them, the first one that arises. [...] Responsibility for the fellow one is prior to my



freedom, it comes from an immemorial, non-representable past which was never present, more "ancient" than all conscience of [...] I am engaged in the responsibility for the Other according the singular scheme which [a subject] [...] traces, listening to the word before having been world and in the world. (2002a, p. 219)

The idea of having a responsibility prior to the Being, responsibility for the brother, for the Other, responsibility which is proximity, fraternity, besides conducting to a fraternal sociality, it also conducts to engagement (an act, an action) for the alterity of the Other, which is done starting from the elected subject who is interpellated by the Face that stands out and is ethics before the I. If it is ethics before the I, then one talks about the relation face-to-face. Relationship that is continues to be a communion between two people, even if it is asymmetrical and non-reciprocal. Therefore, it is possible to sustain friendship as a communion and practical attitude as the second moment of the altruistic recognition, for it has a relation with ethics, abnegation and sociality.

On the other hand, it is still relevant to pay attention that in the concept of friendship the communion not only by two, but more people, is included. With that said, the note that can be found in Levinas (2011) in order to begin the sustenance of this part of the referred concept is the upcoming of the third one. This way, as friendship has as a concept the community with more people, would not this be already related to the entrance of the third one? It seems so.

If this supposition is correct, then friendship, as the second moment of the altruistic recognition, also relates to justice. However, the relationship that friendship has with justice request goodness. Levinas (2011, pp. 243-244), in *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, demonstrates a bond among goodness, justice and the responsibility for the Other. He states that infinite responsibility is always related to the increase of self-responsibility, to the measurement in which it is taken. For the philosopher, the more the I (*Je*) takes responsibility for alterity, the fairer it is. After all, increased responsibility and justice require asymmetry. So, if the I (*Je*) acts with more responsibility, and if it is fair towards the Other and towards third one(s), it means that it is already abnegated in relation to alterity. Anyhow, it already serves in

this abnegation, as a separated being, where its existence gravitates. From this, the I (*Je*) is emptied, always confirming its election to alterity. This, by Levinas (2011, p. 243), is called goodness. Therefore, goodness is an overflow of responsibility and, at this moment, according to what the philosopher writes in *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, it relates to justice. The relationship that it maintains with justice does not imply in an arbitrary, partial justice, where an agreement should be pronounced and taken as if justice was the entrance in a determined order. When related to goodness, justice does not embrace the I (*Je*) and the Other, as well as the third ones in the universal order. Justice implies in following this infinite responsibility for alterity, even going beyond the straight line of the law, after all, this goodness follows, as well as one act as to donate oneself to alterity. To donate oneself to alterity is to embrace it. Not the embracement that comprises and plasters alterity, but rather the embracement that answers to the appeal of the Other and of all the Others, i.e., embracement that serves to behind and beyond thematization. Therefore, the idea of friendship does not exhibit selfishness, let alone reciprocity. It exhibits abnegation and ethical inspiration, for friendship, as the moment of asymmetrical and non-reciprocal recognition, donates itself without asking anything in return. Donation is to be opened to the Other and all the third ones, donation that is benevolence, that is reaching and doing Good to the Other(s) with gratuity. To do Good with gratuity is to confirm its unicity as well as its responsibility for the Other and for all the Others.

Given the above, the first two moments of the asymmetrical and non-reciprocal recognition were demonstrated. They are both demands from alterity in the interior of the plural community. As it happens, these moments are not enough to answer completely to the appeals of alterity in the community. That is why a last moment is necessary, which is more elevated and more demanding than the prior ones. This last moment I call Right.

## Right

I call the third and last moment of the altruistic recognition Right. Now, the questioning that arises is how to describe and argue the right that, in order to take in

the referred recognition, needs to have as main characteristics the asymmetry and non-reciprocity towards alterity? Abbagnano (2012, p. 328) understands right as a human coexistent technique that achieves a set of rules (laws, norms) and that has as a goal the inter-subjective behavior. Bittar and Almeida (2016, p. 591) add that right is not a stable phenomenon, therefore suffering alterations, be in its concept, as well as in the set of its concrete practices and in its social function. Thus, right either improves or impoverishes according to the state of its social evolution.

Facing the given concepts, I affirm that in order for this moment of altruistic recognition to happen, it is necessary to conceive right in two phases, one after the other, being the latter more demanding than the former. Both phases happen within the State and are anchored in the arrival of third one(s) in the face-to-face ethical relationship. However, when there is the appeal of third one(s), the first phase requests some action to balance the appeal of the Other and of the one within the State and society. Hence, there is right guided by ethics. The second phase, subsequent to the first one, requires a comprehension of right under a new understanding. This is a correlate right of ethics, a right that rules human sociality. This second-phase right does not base itself in barbarism, let alone in the comparison of the incomparable or in the mere legislation that serves only to harmonize the "fight of all against all", or to balance the appeal of the Other and of the third one. The right that, I risk naming it post-right, or even better, a depositivized right, also requires ethics as a guide, but answers and/or requires the responsibility of the I (*Je*) before all law and all judges. It is a right moved by ethical principles that objectivate the responsibility of the I (*Je*) for the alterity. In this case, the answer is provided before the law of the State and/or society, and even against the right of the State if it totalizes the appeal of alterity. To think about this phase of right, when it is considered the moment of the altruistic recognition, does not imply in denying the prior phase, disregarding all norm. Rather, it implies in recognizing and in knowing that when there is a factual situation, alterity is totalized, then there is the search for an openness of the norm. That is why one cannot disregard the norm of the State. Besides that, in order to build this second phase of Right, it is essential to know that the first phase, although necessary, is not enough, and that is why, at this moment, the altruistic recognition needs to go beyond the mere appeal for openness and

welcoming in the norm. Therefore, it is necessary to answer before the incidence of the norm of the State. However, this answer given before the norm is not an answer that settles in the "war", as if it were an answer provided between the "state of nature" named by Hobbes (2006) and norm instituted by the State. This answer will be erected according to the ethical principles that are found neither in a state of war nor in norms found in codes and legislations. For this reason, there is the urgency in building this moment of the altruistic recognition not so much centered in norms, but rather in going beyond it, in surpassing it, after all, only this way one could achieve justice.

### **Right as an openness of the norm to the appeal of alterity**

Starting from what Abbagnano (2012) and Bittar & Almeida (2016) presented as concept of Right, one can notice that these concepts can be complementary. I say this, for even if law is focused on the rules that objectivate shaping, and mainly, controlling the inter-subjective human behavior, it opens itself and modifies itself to settle the set of new practical situations (or facts) that occur in society. This openness usually occurs by claims of individuals and/or social groups that do not see themselves welcomed by the norm. The thought exposed in these concepts is often recurring, both in the legal science and in the philosophy of law. Besides, when looking at the history of philosophy, and even the history of legal thought, one can see four fundamental conceptions concerning right as a technique of human coexistence, based in rules (norms and laws). The first conception is based on natural right that has as characteristics the eternal, the immutable and the necessary. The second one places right founded in moral. The third one conceives right reduced to force; that is, to a politically organized reality. Moreover, the fourth one considers right as a social technique (ABBAGNANO, 2012, p. 328).

Given the above, it is relevant to highlight that right is always searching for some sort of normativity and, in cases with extraordinary situations or facts, the tendency of right is to welcome them in the interior of some norm already given in advance, or to create a new norm for these new extraordinary situations. Thus, right, as the balance and harmonizer of social relations, tends to conceive this welcoming

of the extraordinary within the norm, and its way of accomplishment happens by the recognition of the appeal of alterity, with the asymmetry and non-reciprocity characteristics. After all, the recognition in this case, as it happens within the norm, requests from the law the production of right considering the appeal of the Other and of the third one. Recognition, in this case, guarantees that rights are pretensions that ensure the fulfillment of the claims of alterity within a normative statute. The asymmetry and non-reciprocity characteristics occur in this phase when the appeal of alterity is heard and welcomed (but not plastered) within the legal norm. In short, norm opens itself to recognize the singularity of the Other and of the third one; i.e., there is an openness to diversity and, therefore, in order to Right to become a moment of the altruistic recognition, its content cannot be closed in the norm. This openness is the "touching point" between thematization and non-thematization; between asymmetry and non-asymmetry; between reciprocity and non-reciprocity. It is possible to affirm this, for when there is a multiplicity of appeals, the openness enables the welcoming of the appeal of alterity, without totalizing it. This means that welcoming the Other and the third one is welcoming their appeal in the norm; i.e., it is describing the content of a right in the norm, in perspective and in accordance with the understanding of alterity that is vulnerable to the Being. Therefore, even if symmetry and reciprocity are needed, for the content of Right needs to welcome alterity without totalizing it, still, asymmetry and non-reciprocity are respected, for the openness of content of the norm is not indifferent towards the claim and the appeal of alterity. This happens, for the ethical meaning that comes from beyond the Being inspires Right and, although there is the comparability of the incomparable, one is still permitted to reach the altruistic recognition when there is the entrance of a third one, for ethics does not allow the appeal to be totalized.

Although the openness of law is defensible, for right needs to welcome diversity, always observing the characteristics of asymmetry and non-reciprocity, still, one does not simply affirm that the altruistic recognition is complete. I understand this, for even if there is this openness, it happens within a legal estament that, in my interpretation, is a sort of totality, always peeking for the totalization of alterity. Besides, when one talks about openness of law to recognize the appeal of the Other and the third one, still, I understand that the answer to it comes after the

question, i.e., the responsibility, the answer to alterity comes from the claims of alterity. That is why the answer, considering the openness of the norm, starting from the claims, happens within it. Although there is the openness to the norm to welcome alterity, without plastering it, one cannot forget that this openness and that this norm that welcomes alterity anchors itself on a bases of instability, always threatening the right claimed and conquered by it. I say this because right, when understood as a technique that enables the coexistence among subjects, presenting itself in normative codes that have as a goal to regulate the inter-subjective human behavior, it implies only in restraining barbarism so the pre-legal state will not come back. When I analyze the background which right is based on, I notice that it is organized on an unstable background, on which barbarism and war prevail. Therefore, I understand that, even if right, when being the moment of recognition, having as a principle the asymmetry and non-reciprocity, opening the norm to welcome the claim of alterity, still, I do not affirm that this is the pinnacle of inter-subjective harmonic relationships that, in balance, bring together the subjects that make use of it. This way, I understand that right, even when opening the norm to welcome alterity, starting from the altruistic recognition, it is only an intermediate baseline between the pre-legal state and justice, constituted and founded in ethical principles.

Given the above, I emphasize that the right centered in norms that allow the openness to appeals and claims of alterity, is relevant and necessary. One cannot disregard it. However, it is necessary to see clearly that this right, at the same time that it prevents barbarism, it does not promote our humanity, let alone our civility or our goodness. Right, was a balance and social harmony technique, although it welcomes the claim of alterity in the norm, it does not stop its totalization in practical situations. That is why I think that it is necessary to defend and describe another comprehension for right, as the last moment for the altruistic recognition. It has as a guide the appeal of alterity, and even, the promotion of practical actions of responsibility to alterity before the question (and/or norm) presents itself. Therefore, in order to build this right, it is necessary to discuss and describe its second phase. This phase takes part of the altruistic recognition, also having characteristics such as asymmetry and non-reciprocity. However, instead of founding itself in normativity (that, even if providing openness to alterity, always threatens it with totalization), this

phase is founded in the justice that overcomes right comprehended as a human coexistence technique that is completed in a set of norms.

### **Justice: right prior to the norm?**

Previously, the first phase of the third moment of the altruistic recognition was discussed. In the given phase, the attention was directed to the normative aspect of right when there is the appeal of alterity. Even though every norm has as a goal to describe some sort of behavior that every citizen has the duty to fulfil, then sometimes norm, even if indirectly, describes alterity and dissects it, with the intent of undermining it, restraining or denying its appeal. Other times, it welcomes its appeal but, even so, alterity is always at risk of having its appeal supplanted by the norm that has as a characteristic the totalization of alterity. That is why it is necessary to describe and present another comprehension for right. This new comprehension for right, aside from needing the prior steps –Abnegation and Friendship– guides itself by factual situations and by experiences of alterity, as well as by a response (or responsibility) situation conferred by the appeal of the Other and the third one. This response situation must be immediate, guided by ethics and provided before the incidence of the legal norm and the legal process.

Therefore, norm, the law written that conserves its universality only to protect its totalizing system, preventing the action of subjectivities that may put it in question, now is conceived with another comprehension of right, no longer centered in normativity, *but rather in practical response situations to alterity, according to its perspective and appeal*. This means that, when the intention is to describe right centered in practical responses, the right described is the one urged by alterity, after all, in the Levinasian philosophy, the legal subjectivity of the Other is always prior and pre-existent to subjectivity of the I (*Je*). In this regard, as alterity cannot be comprehended within a system, even if its appeal is welcomed without plastering it, the right that it claims is not registered in positive laws, but rather it is registered in the command that the Other provides to the I (*Je*).

Hence, considering the possibility of Right as a moment of altruistic recognition, in its second phase, it is necessary to describe it not as a set of positive

rules or norms that prescribe what should or should not be done or as something should be done. The right here proposed is similar to the Levinasian ethics. If for Levinas ethics is without law, without concept; i.e., if the philosopher does not have as a goal to propose moral rules and/or determine a moral, but rather to scrutinize the essence of the ethical relation (CIARAMELLI, 2008, pp. 157-158), then it is necessary to think of right as an ethical extension of the command and of the demands of alterity. That is, as an imperative (command) that ordains and conducts the acting/action coming from the I and/or the Same starting from the demand of alterity, before the positive law can say the right and/or the duty. If it is so, right will arise before all positivized right. Then, it would finally be the depositivized right. Therefore, there would be the right that has as characteristics the asymmetry and non-reciprocity *where would lie justice, founded as a practical action to alterity, in the dependence of an ethical injunction*. Facing the exposed, the following questions arise: How to sustain the asymmetric and non-reciprocal right? What are its characteristics?

Sustaining the asymmetry and non-reciprocity of right in this phase of the altruistic recognition implies, necessarily, the base of right be the originary human facticity, that includes originary experiences and, still, that this facticity be a concrete subjectivity that (par)takes a world and a common reality with other concrete human subjectivities. The right of this second phase cannot be dependent on the legal norm, for it needs to focus on the experiences of the concrete subjectivity that shares with the Other and with all the Others a world in common, as long as this experience is always open to responsibility towards alterity, in an ethical way, before the incidence of the norm, before the embracement by the Being.

Facing this, to sustain the asymmetry and non-reciprocity of right is to foresee, firstly, the altitude from which arises (and is found) alterity (LEVINAS, 2011, p. 21). Then, as it comes from the immemorial, it already presents a difference in relation to it; a difference that is diversity: Other is Someone else. It is irreducible. This way, to comprehend alterity within the norm is to always threaten it of totalization, even if is welcomed by the norm. That is why when one talks about the second phase of the third moment of the altruistic recognition, one needs to comprehend that the concept



of asymmetry should be understood together with the principle of equality<sup>5</sup>, for one could think in answers that imply in practical actions towards alterity, as long as they are guided by ethics. Thus, when one deals with this principle, it is relevant to expose that it allows to treat equal ones equally and unequal ones unequally. It happens that, in order to know which treatment should be provided to which person, it is necessary to know whom the equal ones are and whom the unequal ones are. Therefore, when considering that the Being embraces everything, that for Levinas, it is the totality that thematizes everything, then alterity, in its interior, is treated symmetrically and in that sense, for it not having its diversity respected, it is treated unequally, for it is comprehended by the Being, and consequently, one cannot affirm that it is recognized. What one can affirm in this situation is that it is annulled, denied. Inequality, in this case, is comprehended as a negative factor, as a synonym of symmetrization, totalization and even as a synonym of identity ( $A=A$ ).

On the other hand, the conception of inequality allows the defense of asymmetry and non-reciprocity, helping alterity to maintain the altitude and to command the practical action towards it. Thereby, if one maintains the asymmetry of the Other in relation to the I (*Je*), one also maintains equality, for the vulnerability of alterity is respected. This is supported, for to treat the asymmetrical and non-reciprocal as a way of maintaining its altitude and irreducibility is to follow the principle of equality and difference, for its alterity remains irreducible, escaping from the Being. Therefore, in this case equality has a positive value, dictates right and commands the I (*Je*) from altitude and equality (which is not identity).

Given the above, in this moment and phase, the altruistic recognition requires respect to the equality principle, as well as a concern with the irreducibility of alterity. If the equality principle allows the embracement of the asymmetry of alterity, then it is the latter that has an imperative voice, dictates right and the practical action regarding the Other. This voice is the appeal in the shape of command, and therefore, the I (*Je*) should recognize the right of alterity. However, to recognize the right of alterity is to act before the norm. It is an ethical, transcendent right, that inserts itself in the responsibility and fear for the Other. Right which with no need of a norm,

---

<sup>5</sup> This idea comes from Aristotle's *Nicomachean Ethics*. It is also found in many discussions in the Right field. For this, see Mello (2004).

presents itself as an extension of ethics and solicits the acting of the I (*Je*) before the written law. Hence, it is here described the Human Right, the right of the Other that is a pre-original right, coming from the appeal of the Face. Therefore, here arises the responsibility prior to all legislation and judgment. Levinas (2018) writes that "this is the hour of justice" and that it is characterized by the "original significance of the individual's right in the proximity and unicity of the Other". Facing this, one notices that there can be an asymmetrical and non-reciprocal responsibility in the context of Right and prior to all norm. Then, in order to answer to alterity before all law, it is necessary the original right that is conferred before all positive law, before all right of the State.

Therefore, to recognize the right of the Other, as well as the right of all Others, it is necessary to have abnegation and friendship (that is why these moments need to be prior to the current moment, regarding the set of three forms of altruistic recognition). As a result, abnegation collaborates to sustain the second phase of the third moment of the altruistic recognition, for according to what was described when this moment was exposed (abnegation), to abnegate oneself is to be in the position of the elected, unique and irreplaceable one before alterity. It is to put oneself in service for the Other and to answer before the question. So, in order to act facing the command of the Other, the abnegated I is necessary, for it is the only one that can be sensitive to the right of the Other and to answer before the norm, imposing ethical resistance to all symmetrical and reciprocal right that is guided by the Being and by norms that totalize alterity. This is to defend that when right has as characteristics asymmetry and non-reciprocity, it requires the sustainment in abnegation, it solicits detachment and the sacrifice of the I (*Je*) until its replacement. This Right that, by requiring abnegation, implies in donating oneself to the Other, putting them in service to alterity, engaging oneself in penury and vulnerability. That is why the answer comes before the incidence of the normative right, for it does not respond the same way as it would do when one is within alterity.

However, in addition to abnegation, friendship is also necessary to sustain the second phase of the third moment of the altruistic recognition. This is required, for as abnegation is a moment more centered in the face-to-face experience, friendship prioritizes communion, requiring the entrance of the third one in the ethical

relationship. Facing this, when describing this moment, the concern was to found friendship as a manifestation of the Good in the plural community, searching for the pluralism that does not encompass alterity, is not a mere numeric multiplicity, but rather implies in the movement of the I to the Other, without diluting the asymmetry and the altitude where alterity comes from. And when it is urged by the Good, friendship collaborates for the sustainment of the second phase of the third moment of the altruistic recognition, after all, for the I (*Je*) there is no possibility of seeing oneself as the owner of rights. This is given, for the owner of rights, especially of the first coming right, is the Other, bringing together the pre-originality of any and all right. Thus, just as abnegation, friendship also solicits practical engagement towards the appeal of the Other and of the third ones, going in the direction of the promotion of sociality and fraternity. Besides that, friendship covers the relationship among goodness, justice and responsibility, after all, goodness is an overflowing of responsibility, of answer and practical engagement, as long as guided by ethics, to the Other.

This brief return to the description of the previous moments has been given, for the following questioning is solicited: How to recognize the right of the Other and of the third one(s) that have as characteristics asymmetry and non-reciprocity? To recognize the right of the Other and of the third one implies in responding to them. And to be responsible for them means to be hostage of alterity, to be abnegated to it, defending pluralism and Good, as a way of allowing the right of alterity to overpass the right of the I. For this reason, Levinas (2014) worries about the right of the Other that is a pre-original right, coming from the appeal of the Face. In this moment, there is the responsibility prior to all written law. Then, if one considers all the exposed arguments so far, and if they are to be integrated to the idea of responding to the Other, then the responsibility prior to all legislation and judgment will arise. Levinas (2018) writes that "this is the hour of justice" and that it is characterized by the "original significance of the individual's right in the proximity and unicity of the Other". Facing this, one notices that there can be an asymmetrical and non-reciprocal responsibility in the context of Right and prior to all norm. Then, in order to answer to alterity before all law, it is necessary the original right that is conferred before all Told, before all positive law, before all right of the State.

This is exposed, for the right that comes from the appeal of alterity does not depend on all tradition, be it cultural, religious, or from the laws admitted in the State. The Right comprehended in this second phase of the third step of the altruistic recognition is the right exterior to the State, to positive law, as well as to totality. To recognize the Right of alterity is to recognize it in its asymmetry and non-reciprocity, and even, to disobey the right of the State (Being) when contrary to the appeal of alterity. The Right that really can be called Right manifests itself to conscience as the Right of the Other, and even tells the duty of the I (LEVINAS, 2002b, pp. 139-140). To tell right prior to the law is to manifest goodness, for it tells the overflowing of the unceasing responsibility of the I. Such goodness conducts the I to go beyond the positivized "right". This means that the responsibility of the I (*Je*), in this moment of the altruistic recognition, does not depend on –and even goes beyond– all limit fixated by all objective law.

### Final Considerations

The paper has as its main focus the recognition theory. In order to fulfil this goal, I brought in, at a first moment, the recognition in the Hegelian philosophy, found in the *Phenomenology of Spirit*. It was possible to verify that Hegel (2008) centered recognition starting from fight, symmetricity and reciprocity, formulating three forms of recognition called: Family, Civil Society and State.

Subsequently, this work brought in the criticism that Levinas (2011) made on Hegel. For Levinas and his scholars, the recognition with the characteristics of fight, symmetricity and reciprocity totalize alterity. Therefore, there is the relevance in articulating a new comprehension to recognition, recomposing its characteristics: instead of fight, the appeal for recognition is taken; instead of symmetry and reciprocity, asymmetry and non-reciprocity of the recognition are defended. Although Levinas and his scholars make this criticism on Hegel, the forms of the altruistic recognition were not found (this is how the asymmetrical and non-reciprocal recognition is named). However, even if neither Levinas nor his scholars describe the moments of the altruistic recognition, it does not mean that this task should not be accomplished. Therefore, in this paper I presented three moments of the altruistic

recognition that were thought and created by myself, in my doctoral thesis in philosophy. According to what was described throughout this paper, these three moments I named: Abnegation, for I understand this as the act of donating oneself to the Other, of being engaged in practical actions to alterity, not yet needing the entrance of the third one; Friendship, for it refers to the multiplicity of subjects, requiring a relationship with Good; and Right, for in a first moment it solicits the norm, requiring balance of the appeal of the Other and of the third one, allowing the openness to norm in order to welcome alterity, and secondly, it solicits the responsibility of the I (*Je*) for the Other before the incidence of the norm, requiring the right moved only by ethical principles.

## Bibliography

ABBAGNANO, N. (2012), *Dicionário de filosofia*, São Paulo: Martins Fontes.

ARISTÓTELES (2009), *Ética a Nicômaco*, Bauru: EDIPRO.

BITTAR, E. y ALMEIDA, G. (2016), *Curso de Filosofia do Direito*, São Paulo: Atlas.

BOOTHROYD, D. (2011), "Subjectividade ética, hospitalidade e o reconhecimento do "outro em mim" en: M. Marcos, M. Cantinho y P. Barcelos, *Emmanuel Levinas: entre reconhecimento e hospitalidade*, Lisboa: Edições 70.

CIARAMELLI, F. (2008), "Antes da lei – considerações sobre filosofia e ética em Levinas e Heidegger", in: R. Souza, A. Farias y M. Fabri, *Alteridade e ética: obra comemorativa dos cem anos de nascimento de Emmanuel Levinas*, Porto Alegre: EDIPUCRS.

HEGEL, G.W.F. (2008), *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis: Vozes.

HEGEL, G.W.F. (2011), *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: A filosofia do espírito*, São Paulo: Loyola.

HOBBS, T. (2006), *Leviatã*, São Paulo: Martin Claret.

LEVINAS, E. (1991), *Ética e Infinito*, Madrid: Machado.

LEVINAS, E. (1998), *Da existência ao existente*, São Paulo: Papyrus.

LEVINAS, E. (2002a), *De deus que vem à ideia*, Petrópolis: Vozes.

LEVINAS, E. (2002b), *Fuera del sujeto*, Madrid: Caparrós.

LEVINAS, E. (2011), *Totalidade e Infinito: Ensaio sobre a exterioridade*, Lisboa: Edições 70.

LEVINAS, E. (2013), *Oeuvres completes: Eros, littérature et philosophie*, Paris: Bernard Grasset.

LEVINAS, E. (2014), *Alteridad y trascendencia*, Madrid: Arena Libro.

LEVINAS, E. (2018), *De l'Unicité*, Paris: Éditions Payot & Rivages.

MARCELO, G. (2011), "O que seria um reconhecimento sem a exigência de reciprocidade? Levinas, Ricouer e a utopia de um reconhecimento centrado no outro", en: M. Marcos, M. Catinho y P. Barcelos, *Emmanuel Levinas: entre reconhecimento e hospitalidade*, Lisboa: Edições 70.

MELLO, C. (2004), *Conteúdo jurídico do princípio da igualdade*, São Paulo: Malheiros.

PLATÃO (1980), *Diálogos (Lisis)*, Belém: Universidade Federal do Pará.

# Marx's Critique of Hegel: The Dialectic-Reconciliation Needs to Become Dialectic-Revolution



<https://doi.org/10.36592/9786554600637-13>

*Valentina Cordero*

*Independent researcher*

[valentina.cordero@journalism.cuny.edu](mailto:valentina.cordero@journalism.cuny.edu)

## **Abstract**

If it is true that Marx defined himself as Hegel's pupil, it is also true that he became a big critique of his method: Marx opposed his idealistic dialect with a materialist one. Hegel, according to Marx, does not succeed in analyzing and showing the human situation in its reality, but rather its abstract form. Marx wanted to demystify it since humanity needed to be understood on a scientific level (a materialistic foundation) and not an ideological one, which relies only on the sphere of ideas. The Hegelian dialectic-reconciliation, therefore, needed to get out from the box of the ideas and become with Marx the dialectic-revolution, a material contradiction of forces and empirical elements. History cannot be a spiritual event, like for Hegel, but a materialistic process.

Using the inheritance of G.W.F. Hegel is the basic (and central) cultural and political matter of modernity. At least this is what Karl Marx thought. It is with no doubt that the starting point of Marx's philosophy is the critical confrontation with Hegel. Marx found in Hegel's philosophy that particular kind of thinking that was necessary to understand and analyze the world. The impact of Hegel on Marx was so wide that the question "What does Marx think about Philosophy?" can be translated into "What does Marx think about Hegelianism?" In Marx's view, Philosophy is first of all Hegel, which represented for him what in the past Aristotle's philosophy represented for other thinkers. Hegel was able to drive the philosophical thinking to the limit, and, according to Marx he can be considered the real last Philosopher,

whose speculative thought concentrates the essence of Philosophy. After Hegel, it is not possible to really philosophize.

But, if it is true that Marx was Hegel's pupil, it is also true that Marx's greatness consists of bringing Hegel where he couldn't get. And to understand that, we need to keep in mind that Marx read Hegel with a Feuerbachian interpretation and used some of Hegel's elements of philosophy for his revolutionary way of thinking. In addition to that, we also need to recognize the different historical conditions in which the two German philosophers lived. And this is a crucial point to take in consideration. During Hegel's days, given the economic, social, and cultural peculiarities of Germany, he thought that the modernization of its country would have been possible in an idealistic way, that is to say through Philosophy. On the other hand, when Marx in 1843 resigned from the editor position at the *Rheinische Zeitung*, there was already a revolutionary ferment in Paris (here the proletarian uprising happened in 1831, the same year that Hegel died), while the English working class formed the first working class political party called The National Charter Association. So the industrial working class would have led to the transformation. The historical changes that took place in Europe had a significant impact on Marx's thought.

The main point to contemplate is that Hegel, according to Marx, does not succeed in analyzing and showing the human situation in its reality, but rather in its abstract form. Marx's acknowledgment about Hegel is that:

The outstanding thing in Hegel's Phenomenology and its final outcome –that is, the dialectic of negativity as the moving and generating principle– is thus first that Hegel conceives the self-genesis of man as a process, conceives objectification as loss of the object, as alienation and as transcendence of this alienation; that he thus grasps the essence of labor and comprehends objective man-true, because real man-as the outcome of man's own labor. (MARX, 1988, p. 149)

But at the same time:



Hegel has only found the abstract, logical, speculative expression for the movement of history, and this historical process is not yet the real history of man –of man as a given subject but only man's act of genesis– the story of man's origin. (MARX, 1988, p. 145)

Hegel, according to the German critic, in his major and most discussed work, *The Phenomenology of Spirit* (1807), presented the history of humanity in an abstract way, far from its reality. Hegel demonstrated that the world was thinkable/conceivable as a palace of ideas. On the same line as Ludwig Feuerbach, Marx accused Hegel's method as one that thinks concrete things as pure and necessary manifestations of the Absolute. Hegel was able to transcend the finite, the concrete, the physical, and brought to substance the abstract, the thought and the ideal. But the human, in his view, is just reduced to a vehicle of the Absolute Spirit, which exists only for the philosopher who tries to conceive history (MARX, 1956, p. 81).

Hegel's philosophy was not able to capture and understand the real nature of the social phenomena. Hegel, according to Marx, doesn't develop his thought according to the object itself, but develops the object according to a suitable thought.

In *The Phenomenology of Spirit*, the German Idealist demonstrated that the existing individuality can find its realization only when it refers itself to another individuality, which presents itself as different but as the same. This is the concept of the splitting of the existing individuality that Hegel expressed in the Master and Slave figures in his notorious passage Lordship and Bondage, where it makes clear that self-consciousness is a self-consciousness only by existing for another self-consciousness. Human existence is a matter of mutual recognition, and only through this recognition and through seeing ourselves in relation to others, we can be self aware in life and establish our place in the world. The repulsion is then the first form of the existing individuality, where the two self-consciousnesses engage in a life and death hurdle (as they see each other as a threat) in order to recognize at the end the certainty of their being that can be reached only thanks to a mutual recognition.

Hegel's Philosophy, in Marx's thought, is the effort to overcome the alienation of this existing individuality. But this, for Marx, happens only in the sphere of the Idea,

because Hegel reduced the world to the "Philosophy of the world" and demonstrated that the world was thinkable only inside a palace of ideas. Marx, on the same line as Feuerbach, accuses Hegel of making what is concrete a necessary manifestation of the Absolute. The Absolute is the fundamental, which has the basis of the reality and manifests itself to us. It realizes itself through mankind's hands.

In his *Logic*, Hegel says:

The true situation is that the things of which we have immediate knowledge are mere appearances... and that the proper determination of these things, which are in this sense finite, consist in having the ground of their being not within themselves but in the universal divine Idea. (HEGEL, 2002, pp. 88-89)

It is true that Marx accepted Hegel's concept of dialectic, which finds itself incarnated in the split/contradiction (*Spaltung/Widerspruch*), but he doesn't accept his solution, which is purely speculative and ideological. And Marx's goal is to overturn this. It was necessary for Marx to put Hegel with his feet on the ground instead of his head. Hegel's dialectic needed to be freed from the idealistic-speculative straitjacket, and not seen as a dialectic of concepts or categories, but as a material contradiction of forces and empirical elements.

My dialectic method is not only different from the Hegelian, but is its direct opposite. To Hegel, the life-process of the human brain, which he even transforms into an independent subject under the name of Idea, is the demiurge of the real world, and the real world is only the external, phenomenal form of the Idea. With me, on the contrary, the ideal is nothing else than the material world reflected by the human mind, and translated into forms of thought [...] It must be turned right side up again, if you would discover the rational kernel within the mystical shell. In its mystified form, dialectic became the fashion in Germany, because it seemed to transfigure and to glorify the existing state of things. In its rational form, it is a scandal and abomination to bourgeoisie and its doctrinaire professors, because it includes in its comprehension and affirmative recognition of the existing state of things, at the same time also, the recognition of the negation of that state, of

its inevitable breaking up. It lets nothing upon it because it is critical and revolutionary in its essence. (MARX, 1990, p. 100)

Hegel conceived in *The Phenomenology of Spirit* the movement of human's genesis only in an abstract manner. Hegel's masterpiece depends on the distinction between the subject and the object, knowing the object, and at the end overcoming its external nature.

Nevertheless, everything for Hegel is reduced to a sort of appearance, where the thought by itself overcomes the empiric. In Hegel's conception, the finite things are mere appearances of something higher: the Idea. But, in Marx's belief it was necessary to block any kind of idealistic and speculative solution of the contradictions, because they can be overcome only through a practical act, that is to say through revolutionizing the world. Philosophy doesn't mean for Marx contemplation of reality, but principle of action.

Hegel fell into the illusion of conceiving the real as the product of thought concentrating itself, probing its own depths, and unfolding itself out of itself, by itself, whereas the method of rising from the abstract to the concrete is only the way in which thought appropriates the concrete, reproduces it as the concrete in the mind. (MARX, 2005, p. 101)

Humanity needed, consequently, to be understood on a scientific level and not an ideological one. Therefore, the Hegelian dialectic-reconciliation needed to become with Marx the dialectic-revolution. The dialectic required to be a historic dialectic: anti-idealistic and materialistic. Here, we have the concept of historical materialism, where a human being has to be considered within the material and social relationships that characterize it. This historical materialism is the only way for Marx to produce a positive knowledge. The historical materialism assumes the contraposition between the new real science and the ideology. Marx's goal is to be able to unveil the truth of human history through the achievement of an objective point of view in a society able to describe not how humans appear (in an Hegelian way), but how they are in reality.

But what is, for Marx, humanity intended in a scientific way and not ideological? To answer this it is necessary to acknowledge that for Marx humanity is an evolved species and that is walking through history. Humanity is composed of linked individuals that have to fight for their own survival. As a result, history is not (and cannot be) a spiritual event, but a human and materialistic process grounded on the need/satisfaction dialectic. This materialistic action is what humanizes humans. Humans differentiate from animals, according to Marx, because of their conscience, religion, and more, but first of all, they differentiate because they produce based on their needs. Work is, therefore, the basis of history: it creates civilization, culture, and it is what makes humans emerge from their primitive animalism.

It is necessary (and inevitable with Marx) that the dialectic gets rid of its function of expressing an upside down world. Its function needs to become a process of active life, in which history is not anymore a tale of dead facts (like for the empiricists) or a fictional action of fictional characters (like for the idealists). Dialectic means with Marx praxis: a concrete work of humans that live in a world defined by relationships and forms. The dialectic is the human world in its becoming (with its development, transformation, and comprehension).

In his *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, the German Philosopher is very clear: Hegel conceives the labor/work as a philosophical one, as a labor of pure thought:

The only labor Hegel knows and recognized is abstractly mental labor. Therefore, that which constitutes the essence of philosophy –the alienation of man in his knowing of himself or alienated science thinking itself– Hegel grasps at its essence. (MARX, 1988, p. 150)

Labor, with Marx, means creating wealth in general in the capitalistic world: labor cannot be like Hegel thought a pure product of human thinking, instead it is an economic subject that needs to be understood within a capitalist production.

In conclusion, Hegel's philosophy constitutes one of the most significant turning points in the history of philosophy. And Marx's critique of Hegel's dialectic is

with no doubt an attempt to reinterpret it based on the new economic and political surroundings, and in doing so he stuck to the essence of his dialectic.

Marx is not trying to replace Hegel's philosophy, but it absorbs it and transcends it, bringing it to another level, the level of praxis. Marx tried to change the world starting from Hegel's methods. In his major work, *Capital: A Critique of Political Economy* (1867), Marx kept proclaiming himself a disciple of Hegel. The dialectic is standing in its head (MARX, 1990, p. 103). We can conclude underlying the big paradox: Marx' willingness, continuously expressed in his work *German Ideology*, of casting aside Hegel's idealism lives along with his staying and living on his dialectical ground.

The discovery of Hegel of the Spirit as history in its development is what Marx re-decline giving it a new veil: the revolutionary form through its materialistic view of history.

## Bibliography

CORDERO, V. (2012), *La libertà come riconoscimento: Taylor interprete di Hegel*, Padova: Edizioni Il Prato.

CROCE, B. (1913), "Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel", in: *Saggio sullo Hegel*, Bari: Laterza.

FINESCHI, R. (2006), *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Roma: Carocci.

HEGEL, G.W.F. (2000), *Fenomenologia dello Spirito*, traduzione di Vincenzo Cicero, Milano: Bompiani.

HEGEL, G.W.F. (2002), *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in Compendio, Logica*, traduzione di Angelica Nuzzo, Bari: Laterza.

HYPOLITE, J. (1955), *Études sur Marx et Hegel*, Paris: Librairie Marcel Riviere et Cie.

MARX, K. (1956), *The Holy Family*, Moscow: Foreign Language Publishing House.

MARX, K. (1988), *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, translation Martin Milligan, New York: Prometheus Books.

MARX, K. (1990), *Capital: A Critique of Political Economy, Vol. 1*, translation Ben Fowkes, London: Penguin Books.

MARX, K. (1994), *Il Capitale, Vol. I*, traduzione di Delio Cantimori, Roma: Edizioni Riuniti.

MARX, K. (2005), *Grundrisse*, translation Martin Nicolaus, London: Penguin Books.

MARX, K. & ENGELS, F. (2000), *Ideologia Tedesca*, trad. Fausto Codino, Roma: Edizioni Riuniti.

VERRA, V. (2007), *Su Hegel*, Bologna: Il Mulino.

# Identificación en la identidad.

## Apuntes sobre la teoría social de Hegel



<https://doi.org/10.36592/9786554600637-14>

*Ernesto Ruiz-Eldredge Molina*

*Universidad de Poitiers / Goethe-Universität Frankfurt am Main*

[e.ruizeldredge@cmb.hu-berlin.de](mailto:e.ruizeldredge@cmb.hu-berlin.de)

### Resumen

El objetivo de este artículo es evaluar el sentido de la teoría social hegeliana ponderando los alcances y los límites de la objeción contra Hegel, según la cual la identidad adquiere un peso dominante en su filosofía. Para ello, en primer lugar, presentaré el concepto de identidad de factura hegeliana. A partir de ahí, evaluaremos dicho concepto en el significado específico que este puede cobrar en el ámbito de la filosofía del espíritu objetivo. En un tercer momento, me concentraré en la objeción posthegeliana fundamental de acuerdo con la cual el pensamiento de Hegel se decanta por la dominación del llamado "principio de identidad".

Los esfuerzos de Hegel por captar filosóficamente la complejidad de la sociedad y del Estado en sus múltiples contradicciones e intentos de relevo, apoyan la afirmación de Herbert Marcuse según la cual en Hegel "la filosofía había evolucionado hacia una teoría social" (MARCUSE, 1994, p. 247). Empero, si al reflexionar tomamos por punto de partida el objeto por excelencia del pensamiento filosófico según Hegel, nuestro propio tiempo, constataríamos, probablemente, la debilidad del vínculo existente entre las voluntades subjetivas y lo que él llama la "eticidad" (*Sittlichkeit*): en la actualidad, todo parece indicar que las grandes decisiones sobre la vida humana y su destino son tomadas por un puñado de personas, muy por encima de lo que puedan pensar o desear los individuos. El escritor estadounidense Mike Davis lo resumió en estos términos:

Estamos viviendo la edición de pesadilla de “los grandes hombres hacen la historia”. A diferencia de la alta Guerra Fría, cuando los politburós, los parlamentos, los gabinetes presidenciales y los estados mayores contrarrestaban hasta cierto punto la megalomanía en la cima, hay pocos interruptores de seguridad entre los máximos dirigentes de hoy y el Armagedón. Nunca se ha puesto tanto poder económico, mediático y militar fusionado en tan pocas manos<sup>1</sup>. (DAVIS, 2022; traducción propia)

¿Qué ocurre entre las más elevadas estructuras de poder y de toma de decisiones, y quienes las encabezan? ¿Y qué hay del “coro anónimo” que, vía sufragio, elige cada cierto tiempo a sus representantes políticos?

En la perspectiva de Hegel, lo sabemos, un momento importante en la realización de la libertad humana tiene lugar en la vida institucional. Lo característico de este despliegue es que se tome por punto de partida —y, en el fondo, como punto de llegada también— a la voluntad de los individuos. Por medio de su característica ontología, a la que podemos denominar “procesual”, Hegel expone la idea efectiva (*wirklich*) de la constitución del Estado y, al hacerlo, nos dice que corresponde al sentido profundo de la volición humana moderna. De hecho, en la filosofía de la historia hegeliana, una figura destacable en la correspondencia de lo particular y lo universal es el “héroe”, en la medida en que sus actos son una realización del deseo del espíritu del mundo (*Weltgeist*) y una realización de sus propias pasiones<sup>2</sup>.

Pero ¿cómo entender dicho vínculo de correspondencia o de identidad entre, de un lado, las aspiraciones singulares, y, por otro lado, la orientación que se le imprime al proceso de toda una época? Que en nuestros tiempos dicho vínculo no exista o que simplemente presente una atrofia, sin duda tendría que ser materia de

---

<sup>1</sup> “We are living through the nightmare edition of ‘Great Men Make History’. Unlike the high Cold War when politburos, parliaments, presidential cabinets, and general staffs to some extent countervailed megalomania at the top, there are few safety switches between today’s maximum leaders and Armageddon. Never has so much fused economic, mediatic and military power been put into so few hands”. (DAVIS, 2022)

<sup>2</sup> “Es absurdo pretender que uno pueda hacer algo sin querer satisfacerse a sí mismo en el proceso [es *ist absurd zu meinen, man könne etwas tun, ohne dabei sich befriedigen zu wollen*]” (HEGEL, 1966, p. 102). Sobre esta figura en la filosofía de la historia hegeliana, ver MARMASSE, 2008, p. 60-65. Puede verse también nuestro artículo: RUIZ-ELDREDGE, 2023, p. 52-54.



crítica social. Antes bien, para llegar a buen puerto, esta última requiere un previo esclarecimiento conceptual y una problematización.

Así pues, en este ensayo me propongo, en primer lugar, presentar brevemente el concepto de identidad de factura hegeliana. A partir de ahí, intentaré problematizar el concepto hegeliano de identidad en el significado específico que este puede cobrar en la esfera de la filosofía del espíritu objetivo. En un tercer momento, me concentraré en la objeción posthegeliana fundamental según la cual el pensamiento de Hegel se decanta por la dominación del "principio de identidad". El sentido de la teoría social hegeliana será entonces evaluado a la luz de una confrontación con la psicología social inspirada en la obra de Freud, con el fin de ponderar los alcances y límites de la crítica ante el peso que tiene la identidad en Hegel.

## 1. El concepto hegeliano de "identidad"

Según una tradición lógica en la filosofía, que se remonta hasta Aristóteles, la identidad se suele entender en los términos de una correspondencia absoluta entre dos realidades, esto es, una correspondencia que excluye la diferencia. Tal vez por ser una regla tan sencilla parece merecer el mayor de los consensos: algo es lo que él mismo es, y no es lo que él no es. Transgredir dicha regla es incurrir en contradicción, precisamente el mal a evitar.

Pero en la *Ciencia de la lógica* (Doctrina de la esencia), Hegel define la identidad, ante todo, por su carácter *relacional*. Tener identidad no quiere decir, como en un uso más ordinario del término, el poseer un determinado grupo de creencias y convicciones, ni el guardar semejanza con determinadas cosas, personas, etc. Lo determinante para la "identidad" de algo o alguien es la relación de diferencia con otras cosas o realidades. Hegel considera que esto de ningún modo entra en colisión con el principio lógico de identidad y el consiguiente principio (*Satz*) de "no contradicción": simplemente, dichos "principios" universales del pensar son insuficientes por cuanto no consideran un contenido; son, dice Hegel, "la ley del entendimiento abstracto" (HEGEL, 2005, p. 214).

En efecto, el entendimiento abstracto preferiría contentarse con afirmar que algo es lo que es (y que no es lo que no es) y que esta afirmación corresponde con

toda experiencia posible. Pero si Hegel defiende la tesis según la cual “la identidad se da solamente unificada con la diversidad” (HEGEL, 2011, p. 463), es precisamente porque ninguna experiencia muestra únicamente que algo sea igual a sí mismo. La verdad y, por extensión, la ciencia, nunca son tan aburridas: esta y aquella no solo constatan la identidad consigo misma de la cosa, sino que osan proponer algo más para expresarse sobre ella. Esto es porque, para el “sano entendimiento humano”, la identidad no solo es “*fundamento*”, sino que es también —y, sobre todo— “*concepto*” (HEGEL, 2005, pp. 213-214).

Algo que está en juego en el carácter relacional o diferencial de la identidad es el hecho de que cada ente, fenómeno o realidad que abordamos no tiene realmente una “propiedad” o característica intrínseca. Nada hay que pueda ser enteramente inconexo o indiferente a otras realidades. De hecho, como lo enfatiza bien Christopher Yeomans, Hegel habla de una relación de identidad entre estados o semblanzas (*Schein*) y no entre objetos (YEOMANS, 2007, pp. 64 y 76 [nota 2]). Y es que la identidad, correctamente entendida, no es en sí misma una realidad unívoca, sino que, por el contrario —escribe Hegel—, “[l]a identidad es esto: ser diversa” (HEGEL, 2011, p. 462). Si el niño se asombra ante el hecho de que la oruga y la mariposa sean una y la misma cosa, es porque se topa ante una relación de identidad entre semblanzas o apariencias muy disímiles entre sí (YEOMANS, 2007, p. 69).

De aquí es posible sin duda extraer conclusiones interesantes respecto de las distintas identidades y roles sociales que socialmente se puedan adquirir o adoptar, más allá de funciones atribuidas por coerciones externas con un sentido opresivo. Cuando Simone de Beauvoir intentaba mostrar el relegado papel de las mujeres a lo largo de la historia, afirmando que “no se nace mujer, se llega a serlo” (DE BEAUVOIR, 2015, p. 371), en cierto modo parece haber recuperado algo de la perspectiva no-esencialista de Hegel acerca de la identidad. Así, por ejemplo, cuando De Beauvoir se refiere al énfasis puesto en la debilidad física de la mujer, no niega la correspondencia de esta afirmación con ciertas características, sino que tengan algún sentido a la hora de establecer la supuesta debilidad femenina: “[c]uando aceptamos una perspectiva humana, que define el cuerpo a partir de la existencia, la biología se convierte en una ciencia abstracta”; así, “la ‘debilidad’ sólo es tal a la luz de los

objetivos que el hombre se propone, de los instrumentos de que dispone y de las leyes que se impone" (DE BEAUVOIR, 2015, p. 97).

Aparentemente, pues, el concepto hegeliano de identidad excluye, *prima facie*, al esencialismo que define la "cosa misma" por un pretendido atributo interno y finito, solamente contenido en sí mismo. Apunta, por el contrario, hacia una comprensión del carácter dinámico de la relación de identidad entre la diversidad de apariencias que cobran las esencias (o que las disfrazan). Ahora bien, ¿qué tan operativa podría ser la noción hegeliana de "identidad" para la teoría social?

## 2. Sentido de la identidad en la filosofía del espíritu objetivo

De la característica totalizadora y sistemática de la filosofía hegeliana, podríamos plantear la interrogante acerca de la aplicabilidad de nociones que provienen de partes de la *Enciclopedia* previas a la "Filosofía del espíritu objetivo". Hablar de *aplicación* implicaría, tal vez, una reducción del contexto propio de la esfera del espíritu objetivo. En efecto, tratándose de la noción de "identidad", de raigambre lógica —como hemos recordado en nuestro primer capítulo—, podríamos correr el riesgo de confundirla llevándola, sin mayor mediación, a la esfera del espíritu. Pero, hecha la reserva, tampoco podemos extremar la precaución: en sus *Principios de la filosofía del derecho*, Hegel insiste en múltiples ocasiones en la necesidad de considerar esta obra de la mano con la *Lógica*. De manera que, si en general la filosofía del espíritu objetivo tiene su anclaje en la filosofía especulativa, el uso de la noción de identidad puede revelarse fructífero —toda vez que Hegel mismo lo hace, aunque no de forma sistematizada.

Luego del momento de apropiación de lo externo, de la promulgación de leyes y la edificación de sus objetivos morales, la voluntad del momento de la eticidad es el sujeto que transforma el mundo para realizarlo a su imagen. Dicho de otro modo, se trata del momento en que el sujeto impone normas jurídicas y morales al mundo. Aquí los ciudadanos, verdaderos "momentos" del Estado, no aparecen ya como exterioridad al Estado, sino como su contenido concreto. En efecto, en este momento de "acabamiento" de la Filosofía del espíritu objetivo el saber y el querer de los individuos particulares aparece englobado por el Estado, el cual pasa a configurarse

como el agente mismo de la realización de la libertad humana. Se trata de "una fuerza independiente en la que los individuos son sólo momentos" (HEGEL, 1999, p. 375). "El Estado es la efectividad de la libertad concreta" (HEGEL, 1999, p. 379), dice Hegel, entendiendo por dicha libertad una que represente un todo unificador de los distintos momentos de un proceso, esto es, una libertad de tipo universal.

De este modo, el momento de la eticidad nos permite poner de relieve un vínculo de identidad entre la voluntad subjetiva y la institución. Empero, el carácter necesario del Estado para la realización de la libertad, el implicar sacrificios<sup>3</sup> para garantizar la unificación permanente del Estado, entre otras características, conduce a la sospecha, cuando menos al escepticismo, respecto del valor liberador que puede tener esta relación para los ciudadanos. La identidad parece adquirir entonces, el valor de un peso opresivo.

Aquí el problema se plantea en todas sus luces: la identidad que hemos encontrado en el marco de la *Lógica* se caracterizaba fundamentalmente por su carácter diferencial o relacional; pero ahora parece mostrarse una faceta opresiva de esta identidad. Algo que parece abonar esta última hipótesis es que Hegel, al criticar el carácter vacío de la voluntad indeterminada, propone como una de sus ilustraciones el "fanatismo religioso" hinduista que consiste, según él, en permanecer en la "simple identidad consigo mismo"<sup>4</sup>, esto es, excluyendo precisamente los vínculos diferenciales. De manera que Hegel parece admitir la posibilidad de dos tipos de identidad incompatibles entre sí.

En el interés de evaluar la actualidad de la teoría social hegeliana, resulta oportuno traer a colación el caso de la brutalidad vista en uno de los episodios más irracionales de la historia reciente: el totalitarismo, el cual evidenció la configuración de diversos vínculos sociales que parecen perdurar.

---

<sup>3</sup> "El verdadero valor de los pueblos civilizados reside en la disposición a sacrificarse al servicio del Estado, con lo que el individuo sólo es uno entre muchos" (HEGEL, 1999, p. 480).

<sup>4</sup> "Es la libertad del vacío. Elevada a una figura real y transformada en pasión, se manifiesta, mientras aún se mantiene en su forma meramente teórica, en el fanatismo religioso de la pura contemplación hindú" (HEGEL, 1999, p. 82). Y más adelante: "Entre los hindúes, por ejemplo, se considera que lo más elevado es permanecer en el saber de la simple identidad consigo mismo, mantenerse en el espacio vacío de la interioridad como la luz incolora en la intuición pura, y renunciar a toda actividad de la vida, a todo fin, a toda representación" (HEGEL, 1999, p. 83).

Un duro ejemplo del comportamiento del individuo bajo regímenes totalitarios se encuentra en una novela de 1947 de Hans Fallada, basada en la reconstrucción de hechos reales a partir de expedientes de la Gestapo. Se trata de la historia de la pareja berlinesa de clase obrera Otto y Anna Quangel, que un día pierden a su hijo en la guerra, en el frente francés, y a partir de entonces comienzan a distribuir secretamente postales anónimas por todo Berlín con el objetivo de resistir a la dominación nazi. Lo hicieron durante dos años, sin saber que la mayoría de sus postales llegarían con presteza a manos de los agentes de la Gestapo, porque quienes las recibían en sus buzones las entregaban *inmediatamente* a los servicios de seguridad. Condenados a muerte, fueron decapitados en la prisión de Plötzensee, Berlín, el 8 de abril de 1943. Resistir era, pues, una tarea extremadamente solitaria e impotente, de ahí el título de la novela: *Jeder stirbt für sich allein*. Para Primo Levi, escritor y superviviente de la Shoah, el final de esta novela "muestra lo difícil que era organizar una resistencia. Sólo existía la voluntad de Hitler, no había oposición" (LEVI, 1986).

La contundencia de este tipo de hechos en la historia contemporánea parece haber aportado un desmentido a todo posible credo en la efectuación (*Wirklichkeit*) de la razón o espíritu en este mundo. A no ser que por dicha *ratio* se entienda una sin-razón.

La pregunta que nos permite entrar al tercer momento de nuestra reflexión es: ¿cómo pueden coexistir esta configuración de los vínculos sociales en los que sólo existe la voluntad concentrada en poderosas y tiránicas manos —vínculos convertidos, así, en absurdos y marcados por el horror— y, por otro lado, la tesis de la identidad entre la voluntad subjetiva y el mundo institucional? O, para plantearlo ahora de forma más general, ¿el principio de identidad empleado por Hegel, en el marco de su aparición en la Filosofía del espíritu, es o no un instrumento de dominación?

### 3. Principio de identidad hegeliano, ¿instrumento de dominación?

Como es conocido, algo que caracterizó al posthegelianismo francés<sup>5</sup> —desde Althusser, Deleuze y Guattari hasta Foucault y Derrida—, en un contexto general de replanteamiento de formas de expresión y acción política contestataria, fue el rechazo común a Hegel en nombre de la “diferencia”<sup>6</sup> y en contra de una supuesta “mismidad” elevada a rango absoluto. El punto era, en suma, evitar la subsunción de lo diferencial y contradictorio en una pretendida “síntesis” superior. Así, de manera más general, la contradicción dialéctica hegeliana es cuestionada por su supuesta simplicidad<sup>7</sup> y unicentralidad, aparentemente autosuficiente<sup>8</sup>; el movimiento y dinamismo empleado por Hegel en sus principales obras es tomado por Deleuze como “falso movimiento”, como un astuto y engañoso “juego de manos”, finalmente estéril.

Hubo, sin embargo, otro “posthegelianismo” que se enfocó con mayor profundidad en el “principio identificante”, un tipo de racionalidad que se convirtió en hegemónica en el mundo: aquella racionalidad que consiste en tomar por piedra de toque de todo ente su mero aspecto cuantitativo, calculable, expulsando así cuanto hay en él de cualitativo. Este otro “posthegelianismo” es el de la primera generación de la llamada Escuela de Fráncfort.

---

<sup>5</sup> Una de las obras que dieron el impulso a parte de la corriente posthegeliana en Francia fue *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel* (1953), de Jean Hyppolite. En ella, inspirándose en las filosofías de Husserl y de Heidegger, Hyppolite intenta redescubrir la filosofía hegeliana como aquella que concibe el ingreso de la razón en la historia mediante el enlace de la lógica con la existencia humana.

<sup>6</sup> Esto es exacto principalmente en cuanto a la versión más netamente antihegeliana de la filosofía francesa del siglo XX: “Todos estos signos [de la atmósfera de nuestro tiempo] pueden ser atribuidos a un anti-hegelianismo generalizado: la diferencia y la repetición ocuparon el lugar de lo idéntico y de lo negativo, de la identidad y de la contradicción. Pues la diferencia no implica lo negativo, y no admite ser llevada hasta la contradicción más que en la medida en que se continúe subordinándola a lo idéntico” (DELEUZE, 2002, p. 15).

<sup>7</sup> “[...] las “diferencias” que constituyen cada una de las instancias en juego [...] al fundirse en una unidad real, no se “disipan” como un puro fenómeno en la unidad interior de una contradicción simple”, (ALTHUSSER, 1967, p. 81).

<sup>8</sup> L. Althusser explica esa aparente autosuficiencia de la dialéctica hegeliana por el hecho de que ésta pretendía dar cuenta de los diversos fenómenos en base a un único principio, el mismo que se presenta ya desde el inicio del proceso fenoménico: “esta totalidad [de determinaciones en un proceso] se refleja en un principio interno único, que es la verdad de todas las determinaciones concretas” (ALTHUSSER, 1967, p.83). Además, considerando este método hegeliano aplicado en la filosofía de la historia, afirma que “[...] la simplicidad de la contradicción hegeliana no es sino la reflexión de la simplicidad de este principio interno de un pueblo, es decir, no de su realidad material sino de su ideología más abstracta” (*ibid.*, p. 84).

El principio identificante, al que llaman también *Aufklärung*, cumple la voluntad de la dominación de la naturaleza y es correlativo a la regla fundamental del orden capitalista:

[e]l principio del canje, la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de trabajo, está originariamente emparentado con el principio de identificación. (ADORNO, 2005, pp. 142-143)

Como veremos ahora, la crítica al principio de identificación iniciada en la *Dialéctica de la ilustración* no producirá necesariamente un destierro de la "identidad", sino que, por el contrario, intentará llegar a ella evitando, sí, la "identificación". En efecto, según Adorno,

[l]a crítica del canje como el principio identificador del pensamiento quiere la realización del ideal del canje libre y justo, hasta hoy en día un mero pretexto. Sólo eso trascendería al canje. (ADORNO, 2005, p. 143)

Para entender bien esto, nos conviene considerar una reapropiación de la psicología social llevada a cabo por autores como Adorno y Horkheimer, de acuerdo con la cual la identificación es un mecanismo de defensa con una eficacia particular en la reproducción del orden existente.

### 3.1. Individuo y Estado

En el breve artículo "*Individuum und Staat*" de 1951, Theodor Adorno esboza una suerte de historia del individualismo en la cual se retrotrae hasta el momento en que un baluarte del individuo fue establecido frente al poder que la organización social empezaba a ejercer sobre él. La situación paradójica es que cuanto más se acentuaba este bastión, más se reducían las capacidades del individuo en relación con el Estado, y tanto más se alejaba este último de las capacidades reales de los individuos, con lo que el Estado se convertía, en cierto modo, en un poder autónomo. De modo semejante, Horkheimer y Adorno afirman en *Dialéctica de la Ilustración* que

“el individuo se topa con la misma potencia de la que huye. Ello hace de su fuga una ilusión sin esperanza” (ADORNO y HORKHEIMER, 2007, p. 261).

En cualquier caso, Adorno subraya que en la modernidad —aunque el modelo provenga de la Antigüedad— aparece con mayor claridad un vínculo alienado con el Estado. No puede ser otro el resultado de una tendencia histórica de los individuos a dejar al aparato estatal la capacidad de centralizar, acaparar y monopolizar. El principal síntoma del Estado moderno es precisamente la indiferencia de los individuos hacia el Estado, porque estos tienen “la sensación de que no puede[n] intervenir en el curso objetivamente determinado de las cosas” (ADORNO, 2010).

Pero no es sólo la indiferencia lo que explica la atrofia moderna del vínculo con las instituciones; hay, además, un matiz que tiene que ver con un “fetichismo” del Estado y que se experimenta en diversos grados.

### 3.2. Identificación con el agresor e identidad política

Si en su *Dialéctica negativa* Adorno llega a afirmar que “la identidad es la protoforma originaria de la ideología” (ADORNO, 2005, p. 144), queremos demostrar aquí que lo dice porque en el comportamiento humano en general dicha “identidad” se encuentra entremezclada con procesos que la vuelven funcional a dinámicas de dominación. En un pasaje decisivo —aunque desconocido<sup>9</sup>— del citado artículo de 1951, Adorno afirma que en la diferencia entre identificación e identidad reside toda la “falsedad [*Unwahrheit*] de la relación de los alemanes con el Estado”. Hay una sensible diferencia entre sentirse idéntico al Estado e identificarse con él. Esta última idea puede aclararse con una referencia —no explicitada en dicho artículo— al

---

<sup>9</sup> La versión publicada en el volumen 20.1 de los *Gesammelte Schriften* es el resultado de varias correcciones manuales (correcciones que hemos consultado en el archivo de Adorno) y difiere ligeramente de la primera versión. Sin embargo, las diferencias que encontramos con ésta última nos resultan notables, pues unas pocas frases que desaparecen en la última versión del texto pueden ayudar tanto a comprender mejor lo que está en juego en el artículo en su conjunto, como a entender mejor lo que está en juego en la cuestión del Estado para la crítica teórica de la sociedad. Su posterior supresión —aunque fuera la intención de Adorno, lo que no es evidente— no borra su relevancia, ya que, una vez que se las tiene en mente, una lectura “retroactiva” del texto publicado confirma su presencia más o menos dispersa.



psicoanálisis, y concretamente al concepto desarrollado por Anna Freud sobre el mecanismo de "identificación con el agresor [*Identifikation mit dem Angreifer*]"<sup>10</sup>.

Recordemos que para Sigmund Freud hacia 1921, la identificación en psicoanálisis representaba "la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona" (FREUD, 1992, p. 99). Así pues, casi todos los procesos importantes en la psique humana aparecen modelados sobre esta forma primigenia de relación con las personas, en la medida en que se genera una idealización que lleva al individuo a querer ser como la persona con la que se vincula de manera particular. No obstante, esta idea es desarrollada de manera más específica por Anna Freud en *El yo y los mecanismos de defensa*, obra en la que busca comprender las disposiciones con las que las personas (niños, adolescentes y adultos) pretenden garantizar su estabilidad psíquica evitando angustias provenientes de ideas, impulsos o recuerdos amenazantes. Estas formas de protección del Yo las denomina "mecanismos de defensa". Uno de los mecanismos de defensa es la "identificación con el agresor" (FREUD, 1954, pp. 125-136), que desempeña, de acuerdo con la autora, un papel importante en el desarrollo de la personalidad, en la medida en que es una "fase preliminar" en el desarrollo del estadio del superyó. Sin embargo, este mecanismo puede constituir también una "fase intermedia en el desarrollo de los estados paranoicos" (FREUD, 1954, p. 134).

La "identificación con el agresor" es descrita como un mecanismo de defensa que consiste en imitar las manifestaciones percibidas en otras personas con autoridad como objeto de angustia, como amenaza o agresión, con la sorprendente consecuencia de que el propio sujeto llega a convertirse en "agresor" contra lo que le rodea. La identificación pertenece a la vida normal "sólo en tanto el yo se sirva de ella en sus conflictos con las autoridades, es decir, en sus esfuerzos por enfrentarse con los objetos de angustia" (FREUD, 1954, pp. 134-135). Llega a ocurrir, pues, que la hostilidad esgrimida por el sujeto no apunta contra el verdadero origen (o depositario) del objeto de angustia, por lo que la conversión en agresor se prolonga. Esto ocurre en el individuo cuando la autocrítica le genera displacer y no es capaz de internalizar

---

<sup>10</sup> Sándor Ferenczi, el primero en desarrollar la noción de "identificación con el agresor", habla de esta como una sumisión del niño al adulto a través de un sentimiento de miedo, que provoca una introyección del sentimiento de culpa.

las críticas (externas). Se trata, por tanto, de una relación inconsciente cuyo “retorno de lo reprimido” se presenta como una agresión contra aquello que le rodea; en cuanto mecanismo de protección del yo, puede volverse ofensiva y patológica, lo que en cierto sentido impedirá al sujeto cuestionarse a sí mismo.

El fenómeno de identificación con el agresor así descrito (en el que el agredido también se convierte en agresor), sirve a Adorno<sup>11</sup> para explicar una relación alienada con el Estado, que pasa tanto por el sometimiento como por la reproducción y defensa de aquello que el propio individuo llega a percibir como dominación. “La mayoría da coces con el aguijón” (ADORNO, 2001, p. 109) en lugar de hacerlo contra él, pues

[...] en ellos ya ha muerto por completo la perspectiva de que [lo que les sucede ciegamente] podría verdaderamente ser cambiado. Igual que un prisionero que ama sus cuatro paredes, ya no pueden hacer otra cosa que amar al mundo tal como ahora es<sup>12</sup>.

Esto implica también que un proceso de identificación de este tipo es correlativo a una carencia de identidad. Dicha “identidad” hay que entenderla ahora —en la perspectiva que aporta Adorno, reelaborando de forma inmanente los conceptos de “identidad” y de “identificación”— como la relación que mantienen los individuos con el Estado en cuanto este último es obra de la actividad propia e histórica de aquellos, es decir, entenderlo como fruto de la actividad autodeterminada. Así, cuando los individuos se *identifican* con el Estado, cuando se someten irreflexivamente y reproducen al mismo tiempo lo que perciben en él como agresión o violencia, pierden la noción de lo que debería ser el Estado. En otras palabras, cuando los individuos olvidan y hasta reprimen el recuerdo de que el Estado y sus verdaderos intereses pueden ser una y la misma cosa (tanto como lo son, de

---

<sup>11</sup> Véase la referencia de Adorno al concepto de “identificación con el agresor”, desarrollado por Anna Freud, en las conferencias “Die menschliche Gesellschaft heute” (ADORNO, 2019, p. 217), del 16 de octubre de 1957, y “Die autoritäre Persönlichkeit” (ADORNO, 2019, pp. 242-245), del 4 de mayo de 1960.

<sup>12</sup> “[...] in ihnen die Perspektive schon ganz abgestorben ist, daß [was ihnen blind widerfährt] überhaupt geändert werden könnte. Wie ein Gefangener schließlich seine vier Wände liebt, so können sie gar nichts anderes mehr, als die Welt so lieben, wie sie nun einmal ist” (ADORNO, 2019, p. 217).

acuerdo con Hegel, la identidad y la diversidad), aparece y se profundiza la alienación respecto del Estado (*Staatsfremdheit*). El recordar de forma autocrítica sería, por el contrario, una actitud proclive a superar la cadena de sufrimientos y el inicio de una configuración social hasta ahora inédita.

Este planteamiento de Adorno, elaborado en comunicación con la psicología social, permite que surja la noción de *identidad con el Estado*: la relación con el Estado no debe estar mediada por los tipos de apegos que implican una sujeción de nosotros mismos como individuos a aquello que (nos) constriñe o ejerce violencia sobre nosotros. En este sentido, la crítica de Adorno al Estado tiene como horizonte la comprensión de que una verdadera autodeterminación subjetiva de los individuos haría que estos *sean, ellos mismos*, su Estado.

#### IV. Reflexiones finales

Hemos visto que el concepto hegeliano de identidad nos permite excluir un esencialismo formalista que entiende la realidad de las cosas a partir de su sola finitud interna, dando pase, más bien, a una figura que comprende la diferencia y la relación. La fertilidad de esta noción en el campo de la teoría social apareció, en un segundo momento para nosotros, al constatar el aspecto también problemático o contradictorio de la noción de identidad situada, esta vez, en el marco de la filosofía del espíritu objetivo. La contradicción revelada era la existente entre, por un lado, el carácter diferencial de la identidad, y por otro, el sentido potencialmente opresivo que podría cobrar.

Sin embargo, al interrogarnos, a través de una confrontación con el posthegelianismo, acerca del pensamiento basado en la identidad como la expresión teórica de la dominación presente en la sociedad, el resultado ha sido más que sorprendente. Concretamente, vimos que la crítica de la racionalidad dominante, por parte de Adorno, busca salir de la identificación, conservando, no obstante, un tipo de identidad. En efecto, lo que se termina por destacar es la autodeterminación subjetiva: interesarse por los asuntos públicos y, en lo relativo a las relaciones de identificación con el agresor, hacer una crítica despiadada de todo lo existente, sin concesiones. Esto apunta no solamente a la emancipación de la influencia de

instituciones como el ejército, el parlamento, los medios de comunicación, etc., sino también de aquellos mecanismos objetivos que subyugan a toda la humanidad (como la llamada "valorización del valor"<sup>13</sup>).

Consecuencia sorprendente, pues ahora, como momento afirmativo de la crítica, nos encontramos una compatibilidad interesante con la filosofía de Hegel. De la confrontación crítica con las relaciones de dominación y explotación que han caracterizado a todo Estado históricamente conocido, se puede ahora extraer una valoración afirmativa de la existencia orgánica y unificada de los individuos con cierta idea de Estado. Recordemos que, para Hegel, gracias a la parte de interioridad en el hombre, si un Estado no es verdaderamente justo, la voluntad jamás podrá quedar absolutamente integrada a él:

El hombre no se atiene a lo que está dado en la existencia, sino que pretende tener en sí mismo la medida de lo correcto. Puede estar sometido a la necesidad y al poder [*Gewalt*] de una autoridad externa, pero no lo está como en el caso de la necesidad natural, pues su interioridad le dice siempre cómo deben ser las cosas, y es en sí mismo [*in sich selbst*] donde encuentra la aprobación o desaprobación de lo que está en vigor<sup>14</sup>.

De forma análoga, para Adorno, la hasta ahora existente relación alienante (de "identificación") entre individuos y Estado puede empezar a detenerse en buena cuenta a partir de una reflexión acerca de los mecanismos inconscientes que operan en dicha relación, buscando destrabar la verdadera identidad entre los individuos y su Estado. Pues,

---

<sup>13</sup> "Si no se retuviese ya a ningún hombre una parte de su trabajo vivo, se alcanzaría la identidad racional y la sociedad estaría más allá del pensamiento identificador. Esto se aproxima bastante a Hegel" (ADORNO, 2005, p. 143).

<sup>14</sup> "Der Mensch bleibt bei dem Daseienden nicht stehen, sondern behauptet, in sich den Maßstab zu haben von dem, was recht ist; er kann der Notwendigkeit und der Gewalt äußerer Autorität unterworfen sein, aber niemals wie der Notwendigkeit der Natur, denn ihm sagt immer sein Inneres, wie es sein solle, und in sich selbst findet er die Bewährung oder Nichtbewährung dessen, was gilt" (HEGEL, 1989, p. 16).

[s]i ha de liberarse de la coacción de la que realmente se le hace objeto en la figura de la identificación, la humanidad tiene que lograr al mismo tiempo la identidad con su concepto. (ADORNO, 2005, p. 142)

Finalmente, con la perspectiva de Adorno hemos podido reconocer la necesidad de desgajar la identidad respecto de la identificación, que en la experiencia del mundo existente se hallan, con frecuencia, entremezcladas. De este modo, la crítica teórica de la sociedad nos ha procurado criterios con los que se rehabilita el interés por la teoría social de Hegel, ya que entre la crítica adorniana de la identificación estatal y la filosofía hegeliana de la identidad, hay una "afinidad electiva". Quedaría por indagar si tanto la noción de "voluntad" como la de "proceso inconsciente", implícitas en la teoría social de Hegel y de Adorno, respectivamente, consolidan o disuelven dicha afinidad.

## Bibliografía

ADORNO, T. (2001), *Minima Moralia*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid: Taurus.

ADORNO, T. (2005), *Dialéctica negativa*, en: *Obra completa*, 6, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Akal.

ADORNO, T. (2010), "Individuo y Estado", en: *Obra completa*, 20.1, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid: Akal.

ADORNO, T. (2019), *Nachgelassene Schriften. Abteilung 5: Vorträge und Gespräche*, vol. 5, ed. Michael Schwarz, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. (2007), *Dialéctica de la Ilustración*, en: *Obra completa*, 3, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid: Akal.

ALTHUSSER, L. (1967), *La revolución teórica de Marx*, trad. Martha Harnecker, México: Siglo XXI.

DAVIS, M. (2022, 7 de marzo), *Thanatos Triumphant* [entrada en blog]. Sidecar. <https://www.leftreview.org/sidecar/posts/thanatos-triumphant>.

DE BEAUVOIR, S. (2015), *El segundo sexo*, trad. Alicia Martorell, Madrid: Cátedra.

DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacce, Buenos Aires: Amorrortu.

FREUD, A. (1954), *El yo y los mecanismos de defensa*, trad. Y. P. de Cárcamo y C. E. Cárcamo, Buenos Aires: Paidós.

FREUD, S. (1992), "La identificación (1921)", en: *Obras completas*, vol. XVIII, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 99-104.

HEGEL, G.W.F. (1966), *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister, Hamburgo: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1989), *Grundlinien der Philosophie des Rechts (Werke, 7)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1999), *Principios de la filosofía del derecho*, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona: Edhasa.

HEGEL, G.W.F. (2005), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. R. Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial.

HEGEL, G.W.F. (2011), *Ciencia de la lógica, vol. I. Lógica objetiva*, trad. Félix Duque, Madrid: Abada.

LEVI, P. (1986), "Primo Levi (1919/1987), entrevistado por Ferdinando Camon", en: *Entretien*. [http://palimpsestes.fr/textes\\_philo/primo-levi/entretien.html](http://palimpsestes.fr/textes_philo/primo-levi/entretien.html).

MARCUSE, H. (1994), *Razón y revolución*, trad. Julieta Fombona de Sucre & Francisco Rubio Llorente, Barcelona: Altaya.

MARMASSE, G. (2008), *Penser le réel. Hegel, la nature et l'esprit*, Paris: Éditions Kimé.

RUIZ-ELDREDGE, E. (2023), "Der Einzelne nach Auschwitz. Spuren von Hegel und Freud in den *Minima Moralia*", en: P. Buhlmann, T. Nikolaus Klass, Ph. Nolz (eds.), *Unversöhnlichkeiten. Einübungen in Adornos Minima Moralia*, Viena/Berlín: Verlag Turia + Kant.

YEOMANS, Ch. (2007), "Identity as a Process of Self-Determination in Hegel's *Logic*", en: Philip T. Grier (ed.), *Identity and Difference. Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit, and Politics*, Nueva York: State University of New York Press, pp. 63-82.

# “Desatinadas hipótesis” y “tinieblas y contradicciones”: la primera recepción del idealismo alemán en textos peruanos



<https://doi.org/10.36592/9786554600637-15>

César Félix Sánchez Martínez

Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa

[csanchezmar@unsa.edu.pe](mailto:csanchezmar@unsa.edu.pe)

## Resumen

En este artículo se analizará la primera recepción en textos peruanos del idealismo alemán en diversos manuales filosóficos de Sebastián Lorente (1813-1884) y Bartolomé Herrera (1808-1864). Se estudiará particularmente la recepción del pensamiento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, revelando y explicando su peculiar condición paradójica de rechazo general en la metafísica y elogio oblicuo en la lógica. Asimismo, se evaluará críticamente el alegato de supuesto desfase cronológico y mimetismo respecto de la filosofía europea contemporánea que se ha lanzado contra estos autores y, en general, contra el pensamiento filosófico peruano previo al siglo XX.

## 1. Introducción

Una característica largamente ignorada en ese de por sí bastante ignorado *museo de ausencias*, para utilizar una expresión de André Malraux, que es el pensamiento peruano previo al siglo XX, es su condición polémica, especialmente entre aquellas tendencias autoconcebidas como tradicionales y los paradigmas filosóficos nuevos. Ya Juan de Espinosa Medrano, *El Lunarejo* (1632-1688), desde el prólogo del primer tomo de su *Philosophia Thomistica*, menciona explícitamente su defensa tomista de los “viejos pensadores de la antigüedad” contra los “zorros recientes” en la “batalla de los ingenios librada donde lucha el entendimiento con honor” (ESPINOSA MEDRANO, 1982, pp. 328-329).

Un siglo y medio después, cuando los estragos del debilitamiento de los aparatos culturales y académicos eclesiásticos y de las guerras de independencia y la subsecuente anarquía política iban disminuyendo, un conjunto de tratados filosóficos, orientados a la formación de la juventud, se volvía a ocupar polémicamente de otros nuevos filósofos, ya no la *via modernorum* de los nominalistas y suarecianos que preocupaban al Lunarejo, sino el kantismo y el idealismo alemán, así como figuras modernas anteriores como el racionalista Spinoza y el sensualista Condillac. Se trata de los tomos dedicados a la lógica y a la metafísica del *Compendio de filosofía para los colegios del Perú* (1860) de Sebastián Lorente (1813-1884) y de los tratados de *Teodicea y Lógica* de Bartolomé Herrera (1808-1864), publicados póstumamente por la imprenta del Seminario de San Jerónimo de Arequipa (1872 y 1873). Tanto Lorente, un teólogo y educador liberal de origen español, vinculado al Colegio Guadalupe y a la Universidad de San Marcos de Lima, como Herrera, clérigo limeño y obispo de Arequipa, el conservador por antonomasia del periodo, manifestarán su alarma respecto del idealismo alemán. Al margen de las diferencias políticas entre ambos –referidas a las formas de representación política legítimas, al origen de la soberanía y a las relaciones entre Estado y sociedad– sus libros de texto tienen en común un eclecticismo abierto a las realidades espirituales y religiosas y que desconfía de los “excesos” filosóficos modernos, especialmente del escepticismo de Condillac y del idealismo alemán. También poseen diferencias significativas: Lorente posee ciertos matices ontologistas, mientras que Herrera, aunque cita muy poco a Aristóteles o santo Tomás, y no asume directamente, por ejemplo, la composición hilemórfica o la teoría del intelecto agente, tiende a un eclecticismo más cercano a la tradición escolástica.

En esta ponencia nos centraremos particularmente en su visión respecto de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1832), la figura más representativa y, por ende, la que más alarma provoca. ¿Se trataba de improbables lecturas directas o de referencias de manuales? ¿Son solamente manifestaciones de un rechazo dogmático formulaico o esconden reveladoras angustias políticas y teológicas? ¿Y no habrán significado una preparación involuntaria en el camino para recepciones más abiertas al pensamiento hegeliano en el Perú en el siglo siguiente, paradójicamente también en ámbitos teológicos?



## 2. Desfases y mimetismos

Uno de los pocos en ocuparse de estos textos fundacionales de la enseñanza e investigación filosóficas en el Perú republicano ha sido David Sobrevilla en *La filosofía contemporánea en el Perú*. Su evaluación no hace más que confirmar una de las constantes que él cree encontrar en toda la filosofía peruana desde los tiempos de *El Lunarejo* hasta la actualidad: "Pero el mimetismo frente a la filosofía europea ha producido además por necesidad un tipo de filosofía que de alguna manera se encuentra desfasada en mayor o menor medida de los desarrollos filosóficos occidentales" (SOBREVILLA, 1996, p. 20).

Una señal de este desfase se expresaría, por ejemplo, en la conservación, tanto por Lorente como por Herrera en sus textos de lógica, de la división wolffiana de las disciplinas filosóficas aun después de Kant<sup>1</sup>.

Sin embargo, habría que señalar contra la posición del recordado profesor sanmarquino que plantear un desfase semejante podría significar caer en un grave anacronismo. Como él mismo señala, en el caso de Lorente, su *Compendio* de 1860 es una reedición de un *Curso elemental de filosofía* publicado en Ayacucho entre 1853 y 1858<sup>2</sup>. Más aún, siendo un manual de un curso, es probable que su escritura date de la década anterior, de cualquier momento entre 1842, cuando llega al Perú traído por Domingo Elías para enseñar literatura y ciencias naturales en el Colegio de Guadalupe de Lima y 1850 o, más ciertamente, en torno a 1851, cuando funda el Colegio de Santa Isabel en Huancayo (TAURO DEL PINO, 2001, p. 1512). En aquella época, Friedrich Schelling, a quien Lorente menciona en varias ocasiones, vive todavía, y no han pasado veinte años de las muertes de Hegel, Bentham y Krause en 1832, de los que también se ocupa. En el caso de los tratados de Bartolomé Herrera, aunque sus biógrafos sostienen que empezó a escribir su *Tratado de Lógica* en 1857, habría que asumir de forma segura que ya estuvieron listos a partir de 1861, cuando

---

<sup>1</sup> "Este mismo desfase [mantener la división wolffiana de la filosofía luego de Kant] se presenta en el tomito de *Lógica para colegios* (1860) de Sebastián Lorente, en el *Tratado de Lógica* (1873) de Bartolomé Herrera y en otras obras del mismo género" (SOBREVILLA, 1996, p. 21).

<sup>2</sup> "Entre 1853 y 1858, Lorente publicó en Ayacucho un *Curso elemental de Filosofía* para colegios en cuatro tomitos (que se reimprimieron en Lima en 1860) (...), y en 1866 organizó la Facultad de Letras de San Marcos en la que fue Decano hasta en tres oportunidades" (SOBREVILLA, 1996, p. 173).

el clérigo limeño asume no solo la diócesis de Arequipa sino las cátedras de lógica y teodicea en el Seminario de San Jerónimo. Para esas fechas, Victor Cousin, que es uno de los filósofos a cuya refutación Herrera dedica más espacio en el *Tratado de Teodicea*, vive todavía. Otro de los objetivos de su crítica, Heinrich Ahrens —a quien Lorente también cita (1860a, p. 150)—, vivirá hasta 1874, sobreviviendo incluso a Herrera, que había nacido el mismo año (1808).

Por otro lado, ambos estaban lejos de ignorar a Kant: todo lo contrario. Lorente intenta refutar las nociones kantianas de tiempo y de espacio en el *Compendio de metafísica* (1860a, pp. 108-111), aunque conviene con él en que la "existencia de Dios no es susceptible de una demostración rigurosa" (p. 151). Herrera, en el *Tratado de Lógica*, niega la posibilidad de verdaderos juicios sintéticos *a priori* (1873, pp. 91-92), critica a la Escuela Escocesa por acercarse a formas mentales apriorísticas semejantes a las kantianas, debido a su consideración del sentido común como "verdadero instinto intelectual" (p. 94) y finalmente rechaza la misma definición de filosofía del pensador de Königsberg por alejarse de lo divino (pp. 8-9). En el *Tratado de Teodicea* hay referencias aún más interesantes a Kant, a quien Herrera salva de las acusaciones de ateo o panteísta (1872, pp. 41-42), pero en el que reconoce como "palpable" "la contradicción entre los dictados de la razón pura y los de la razón práctica" (p. 42), así como su supuesta equivocación esencial al reducir todos los argumentos de la teodicea al argumento ontológico (p. 12).

En conclusión, el diálogo que tanto Lorente y Herrera establecen con los pensadores europeos de la época no manifiesta un desfase cronológico; todo lo contrario, expresa un deseo por conocer las corrientes filosóficas contemporáneas bastante meritorio en un país periférico que ha conocido grandes momentos de inestabilidad en sus instituciones políticas y educativas en los años inmediatamente anteriores. No podían ser dueños de su posteridad intelectual (nadie lo es) y, además, ¿quién podría criticarlos por dar más importancia a filósofos como Ahrens o Cousin que en aquella época eran bastante influyentes en Europa, especialmente en el ámbito francófono, por sobre Hegel, por ejemplo?

Por otro lado, sostener que es un "desfase" refutar y no asumir determinados sistemas filosóficos de la época, ¿no implicaría reducir la filosofía a una moda superficial e ignorar la conciencia y subjetividad de los pensadores, obligándolos a

“uniformizarse” de acuerdo con un *Zeitgeist* anacrónico que esgrime la actualidad como único criterio de verdad? ¿No sería esto precisamente el mimetismo que Sobrevilla censura? Sea lo que fuere, desfase y mimetismo son, en el fondo, dos reparos contradictorios.

Pero pasemos ahora a revisar la recepción del idealismo alemán en el *Compendio* de Sebastián Lorente.

### **3. “Tinieblas y contradicciones”: Hegel y el idealismo alemán en el *Compendio de filosofía para los colegios del Perú* (1860), de Sebastián Lorente**

La primera mención significativa de Hegel por parte de Sebastián Lorente consiste en un deslinde epistemológico respecto al conocimiento de Dios en el tomo dedicado a la metafísica en su *Compendio*: “no partiremos de una hipótesis como Schelling y Hegel concibiendo el absoluto como el ser necesario en que todo se identifica y á quien el espíritu necesita concebir de una manera absoluta en una intuición inmediata” (1860a, p, 152). Respecto a este punto, Lorente pretende desmarcarse de la teodicea tradicional, sosteniendo con Kant la imposibilidad de una demostración rigurosa de la existencia de la Divinidad y a la vez salvarse de los reparos de panteísmo contra los modelos procesuales de un Absoluto en devenir, del que el sujeto forma parte como un momento de su despliegue necesario. Plantea, por su parte, una especie de ontologismo, en el que la verdad divina “lejos de derivarse de un raciocinio” (LORENTE, 1860a, p. 151) es la base de la “legitimidad de toda demostración” y “el principio de toda certeza” (ibid., p. 152). Es entrando en la “profundidad de nuestra razón” y sondeando en sus “ideas fundamentales” que “quedará pues probada su existencia con más fuerza que si fuese deducida de principios abstractos” (ibid., p. 152).

Quizás Hegel, premunido en su modelo de Absoluto de un significativo bagaje histórico e intersubjetivo, se sentiría algo incómodo de verse al lado del mucho más esquemático absoluto schellingniano, donde el Espíritu y la Naturaleza se unen en la

actividad estética humana, y al que calificó famosamente como “la noche en la que todas las vacas son negras” (GW 9 § 16/HEGEL, 1966, p. 15)<sup>3</sup>.

Más adelante, al ocuparse de las relaciones de Dios con el mundo, Lorente describe muy peculiarmente la dinámica entre naturaleza y espíritu en el Absoluto hegeliano: “según Hegel la naturaleza es la exterioridad ó como el fuera de sí del ser absoluto, y el espíritu su interioridad” (1860a, pp. 188-189). También allí intenta explicar el absoluto de Schelling y Krause.

La conclusión a la que llega es elocuente: “Dejando la esposición [sic] de estos sistemas para la Historia de la Filosofía y despojándolos del lujoso aparato de Metafísica con que sus autores gustan de envolverse, lo que hallamos en el fondo de todos ellos es que son una misma la esencia de Dios y la esencia del mundo, que nosotros y cuando nos rodea, nos confundimos con un ser universal siendo puras manifestaciones de su sustancia” (LORENTE, 1860a, p. 189).

Pero los reparos de Lorente van más allá de la clásica acusación de panteísmo hacia los idealistas alemanes. Estamos, en suma, ante una “doctrina monstruosa, desmentida por la experiencia y contraria al buen sentido” (LORENTE, 1860a, p. 190) cuyas consecuencias van más allá del plano especulativo: “lo peor es que estos delirios no turban solo la razón en las regiones especulativas; esparcen su tenebrosa influencia por todos los dominios de la vida: condenando al hombre á considerarse como simple fenómeno de la sustancia infinita” y perdiendo así “el sentimiento de su libertad” (p. 191). En resumen, no solo son “tinieblas y contradicciones” teóricas (p. 50), sino peligros sociales, morales y políticos.

Curiosamente, una teodicea más tradicional consideraría que Lorente, al inclinarse por una posición ontologista respecto de las demostraciones de la existencia divina, acabaría también por arribar a puertos panteístas, igual que la posteridad spinoziana del ocasionalismo poscartesiano.

Sin embargo, no todo son críticas a Hegel por parte de Lorente. En la introducción al tomo consagrado a la lógica en el *Compendio*, Lorente afirma que la “excelencia de la lógica se halla confirmada por el testimonio de todos los siglos” y trae en su defensa “a la Alemania que ha querido reorganizar la ciencia desde sus

---

<sup>3</sup> Wenceslao Roces traduce: “la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos” (HEGEL, 1966, p. 15).

cimientos" y que "presenta entre sus lógicos á los filósofos de primer orden, á Leibnitz, Kant, Hegel y Krauss [sic]" (1860b, p. 5). Los "filósofos alemanes" (LORENTE, 1860b, p. 188) denunciados en sede metafísica por ser peligrosos mistificadores y significativamente Hegel entre ellos, han pasado a ser "filósofos de primer orden" en sede lógica. Como veremos, Herrera coincidirá en esta valoración paradójica a la hora de vindicar el silogismo contra los sensualistas.

#### **4. "Desatinadas hipótesis": la visión de Hegel y los idealistas alemanes en los tratados filosóficos de Bartolomé Herrera (1872 y 1873)**

En la segunda parte de su *Tratado de Teodicea* titulada *De Dios considerado respecto del Mundo*, Bartolomé Herrera procede a examinar críticamente la modernidad filosófica. Victor Cousin, "el fundador y jefe de la escuela ecléctica de Francia" (HERRERA, 1872, p. 46), es su primer objetivo, así como el "racionalista" Baruch de Spinoza. Ambos acaban siendo considerados como panteístas y contradictorios.

Más adelante, Herrera se ocupa de Fichte y Schelling. Sobre la confusión fundante —y absolutamente gratuita— del sistema de Fichte entre la potencia noética del sujeto y su condición poiética absoluta de la realidad, Herrera expresa lo siguiente: "Fichte quiere, solo porque esa es su voluntad, que el acto de percibir y afirmar una existencia sea ponerla o crearla: que cada sujeto que piensa se perciba y se afirme como ser absoluto e infinito", olvidando "que la conciencia que adquiere de sí mismo es de un ser limitado" y llegando al absurdo "en que un mismo sujeto sea absoluto e infinito por una parte, y por otra limitado" (1872, pp. 43-44). Respecto de Schelling, Bartolomé Herrera señala, entre otras cosas, la afinidad de su *intuición genial* con el argumento ontológico y su naturaleza aún más infundada y contradictoria (1872, pp. 44-45).

Pero le faltaba a Herrera ocuparse del último de los idealistas alemanes, Georg Wilhelm Friedrich Hegel: "La realidad que Fichte coloca en el sujeto absoluto y Schelling en la identidad absoluta, está para Hegel en la idea. 'La idea en su estado absoluto, y en cuanto contiene en sí los tipos de todas las cosas, es el objeto de la

Lógica. Después se desarrolla y produce la naturaleza. Luego se concentra y nace el espíritu y con la conciencia de su ser" (1872, p. 45).

Ante la idea, el punto inicial del devenir del Absoluto, donde está concentradas —pero todavía *como en enigma*— todas las futuras tribulaciones, anonadamientos y esplendores del Espíritu, Herrera reacciona citando un donaire irónico de Balmes y apelando a la sencillez del buen sentido: "¿Pero qué realidad es esta idea, que no es cuerpo, ni espíritu, ni sustancia ninguna y, sin embargo, es todo, es el ser único? Con razón dijo Balmes: 'tanta luz como se reúne en la mente de Hegel no podría ser provechosa a los míseros mortales, porque son incapaces de comprenderle'" (1872, p. 47).

Esta refutación, relativamente sucinta, comparada con las de los demás idealistas de los que se ocupa Herrera, es el primer gran cuestionamiento directo al sistema filosófico de Hegel en el pensamiento peruano.

Finalmente —y luego de acusar a su contemporáneo Heinrich Ahrens de panteísta *malgré lui* y de seguir el sistema de Schelling, aunque lo niegue (HERRERA, 1872, p. 47)—, el obispo de Arequipa concluye su "ejecución" del panteísmo:

Es notable que los panteístas y racionalistas<sup>4</sup> no se crean obligados a fundar sus tesis; y, cuando se dignan hacer un raciocinio salta a los ojos la falsedad de su perniciosa enseñanza. La esencia de todas las cosas posibles está, sin duda, en la esencia divina, porque en la esencia divina está el entendimiento divino y en el entendimiento divino, el conocimiento perfectísimo de todo lo que constituye a todo ser o es su esencia. Pero esta esencia lógica o ideal nada tiene que hacer con la existencia real de los objetos. Decir que desarrollándose se va haciendo y se hace al fin existencia real, es soltar palabras que no tienen sentido y ponerse en riesgo de pasar por loco. ¿Qué es desarrollarse una idea? ¿y cómo la idea de un objeto se puede convertir en el objeto mismo real, y esto, aunque la idea sea solo de objeto posible? Hemos visto que el panteísmo de Spinoza [sic] no alega en su favor razón alguna seria; y que el de las escuelas alemanas descansa únicamente en desatinadas hipótesis. Por consiguiente, el entendimiento humano, que no admite nada como verdad sino por motivos que nazcan de la

---

<sup>4</sup> Como ya hemos visto, se refiere a los idealistas.

naturaleza misma de las cosas, no puede adoptar el panteísmo. (HERRERA, 1872, pp. 47-48)

Luego pasa a señalar cómo la doctrina “monstruosamente contradictoria” (HERRERA, 1872, p. 48) del panteísmo repugna a todos los criterios de verdad, empezando por la razón pura, la conciencia, la percepción externa, el sentido común, el raciocinio recto y la revelación divina (p. 49), y a denunciar sus “conclusiones horrorosamente absurdas” en el orden moral (pp. 49-50).

Finalmente, concluye señalando, como muchos otros antes y después, que el secreto del sistema idealista está en una retórica logomáquica:

¿Pero por qué apartarse de lo que dicta la razón a todo el género humano? Por eso mismo, porque lo dicta el género humano. La vanidad no queda satisfecha con repetir lo que creen todos. Era preciso decir lo contrario, para dejar atónito al género humano. Para esto se arrimó a un lado, primero la divina revelación, luego todos los criterios de la verdad que nos dan certidumbre de la diferencia sustancial de las cosas; y ya sin el freno de la fe, y sin los frenos naturales de la razón, se puede decir: todo es Dios y Dios es todo, alegando a favor de esta locura sofismas, o no alegando nada; confiando en que algunas palabras oscuras e ininteligibles, valen más que demostraciones para ciertas gentes. (HERRERA, 1872, pp. 50-51)

Sin embargo, al igual que Lorente, Herrera en su *Tratado de Lógica*, defendiendo el silogismo contra los “sectarios de Condillac”, es decir, los empiristas radicales, reivindica a la “Alemania, dócil a las advertencias de Leibnitz, de Kant y de Hegel, [que] nunca ha anatemizado el silogismo: siempre lo ha entendido y respetado” (1873, pp. 68-69).

¿A qué se debe esta aparente contradicción de condenar a Hegel y luego reivindicarlo como autoridad en un punto específico? Probablemente a que estamos ante manuales de lógica, disciplina propedéutica y escolar si las hay, fundamental en la formación sea de clérigos o de funcionarios públicos, orientados a manejar casuísticas u otros códigos letrados tradicionales más o menos complejos. Ante esta circunstancia, cualquier autoridad es buena para defender la necesidad del estudio

de la lógica tradicional ante los reparos del escepticismo radical del siglo XVIII, que inquietaba sobremanera a los liderazgos académicos tanto conservadores como liberales de la joven república peruana<sup>5</sup>. El idealismo alemán también es visto por ambos como una amenaza con posibles consecuencias peligrosas morales y políticas, pero, a la larga, menor a la que representa el escepticismo sensualista, quizás por su condición sistemática, que lo revela en algo heredero de la gran tradición especulativa continental de inocultables raíces teológicas y iuscanónicas.

¿Estamos ante lecturas directas o de fuentes secundarias? En el caso de Herrera, sus variaciones respecto a la correcta traducción del *Yo* fichteano como *Mi persona* antes que *Le moi*, indica la lectura de textos franceses. De igual manera, al desarrollar el sistema de la identidad absoluta de Schelling, se refiere a la “no diferencia de lo diferente”, remitiéndose a una versión francesa –*Lindifference du different* [sic]– de un “traductor de Ten.” (HERRERA, 1873, p. 44), es decir, de Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761-1819), historiador de la filosofía de tendencia kantiana<sup>6</sup>, a quien Herrera parece haber llegado a través de versiones o manuales franceses. A diferencia de los *Compendios* de Lorente, que sólo referencian a los autores, en gran medida parafrásticamente, dentro del mismo texto, Herrera sí tiene un aparato crítico a pie de página. En el caso de Hegel, la cita ya mencionada de Jaime Balmes parece indicar que el obispo de Arequipa ha estudiado al canónigo español, igual que Lorente, que también lo menciona, aunque ambos no vacilan en alejarse de él en algunos puntos. En el caso de Herrera, vemos el ya mencionado rechazo implícito a traducir el *Ich* de Fichte como el *Yo*, a diferencia de Balmes<sup>7</sup>, o cuando defiende las reglas especiales del silogismo contra la “respetable autoridad” de Balmes y sus intentos de simplificarlas (1873, p. 51). Respecto de Lorente, puede comprobarse su

<sup>5</sup> Ya en la década de 1830, José Joaquín de Mora, maestro de origen español emigrado al Perú, planteaba en una carta a Andrés de Santa Cruz introducir el *common sense* escocés para frenar los excesos de la revolución, nacidos del sensualismo (SALAZAR BONDY, 1984, p. 53).

<sup>6</sup> “[T]he Kantian Wilhelm Gottfried Tennemann’s twelve-volume *Geschichte der Philosophie* (1798–1819)” sería un libro bastante difundido durante la primera mitad del siglo XIX (HAAKONSSSEN, 2006, p. 8). Según Knud Haakonssen, este curso, nacido de las clases de Tennemann en Marburgo, sería de importancia fundamental para las lecciones de historia de la filosofía que dictaría Hegel en Berlín en la década de 1820, así como para las que dictaron Cousin en París en 1815 y Coleridge en Londres en 1818 (p. 10).

<sup>7</sup> Balmes, aunque también antiidealista, utiliza los términos *yo* y *no yo* al momento de establecer la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo en las nociones preliminares de estética (ciencia de la sensibilidad) de su *Curso elemental de filosofía* (1853, p. 117).



rechazo a asumir el orden balmesiano de las disciplinas filosóficas, que explícitamente rebate<sup>8</sup>, así como su discrepancia con el canónigo de Vic sobre el concepto de espacio, que extrapola a las sustancias incorpóreas en cuanto relación de situación<sup>9</sup>.

Así, todo hace indicar la gran probabilidad de que estemos ante lecturas surgidas de textos secundarios, circunstancia que no era tan rara ni siquiera en ambientes letrados europeos del periodo<sup>10</sup>.

Aunque la condena a Hegel por Bartolomé Herrera es la primera importante y la más dura en la historia del pensamiento peruano, será otro clérigo diocesano limeño, escribiendo más de cien años después quien será el autor de la recepción más creativa e influyente del pensador alemán en el Perú. Nos referimos a Gustavo Gutiérrez que, en la revolución epistemológica en la teología que acomete al pasar de la *sacra pagina* tradicional a una heterodoxa reflexión crítica sobre la praxis, en el contexto de la comprensión del hombre como agente de su propio destino, realiza una labor paralela a la que realizó Hegel al comprender el oficio especulativo como un progresivo camino de libertad activa e intersubjetiva, donde se revela la crítica social como una nueva dimensión de la filosofía (GUTIÉRREZ, 1971, pp. 47-48).

Parece ser que, al margen de su condición revolucionaria, el antiguo seminarista del *Stift* de Tübingen, al conservar la vieja relación entre sistematicidad y verdad de los modelos teológicos y académicos tradicionales, mantuvo una suerte de comunión con estos que aun sus mayores críticos peruanos decimonónicos implícitamente comprendieron.

---

<sup>8</sup> En el tomo dedicado a la sicología del *Compendio* (1860c) Lorente, aunque considera a la metafísica "verdaderamente la filosofía fundamental, como la llama Balmes" (p. 4) y reivindica la necesidad de su estudio, sostiene que el estudio de la filosofía no "puede principiar por la lógica, como solían hacer los Escolásticos á quienes ha imitado Balmes; la ciencia y arte de conocer están fundados en las leyes del entendimiento que estudia la Sicología; y esponiéndolos [sic] antes que esta nos haya dado sus luces, nos abandonaríamos a la rutina, daríamos reglas cuya razón no comprenderíamos y cuyas aplicaciones habríamos de hacer á ciegas" (p. 11).

<sup>9</sup> "Estrañamos [sic] que metafísicos tan profundos como Balmes después de haber comprendido las profundas analogías del tiempo y el espacio, no se hayan elevado á la concepción general de este (...) En tanto pues no se adopte otro nombre para designar esta relación de situación que se halla tanto en los espíritus como en los cuerpos (...) daremos toda esta estension á la palabra *espacio*" (1860a, pp. 111-113).

<sup>10</sup> Como es el caso del mismo Hegel que, según Copleston, "confiaba su información a autores como Tennemann y Brucker, a propósito de filosofía medieval" (COPLESTON, 1994, p. 16).

## Bibliografía

- BALMES, J. (1853), *Curso elemental de filosofía*, París: Librería de Garnier Hermanos.
- COPLESTON, F. (1994), *Historia de la Filosofía*, traducción de J. C. García Borrón, Barcelona: Ariel.
- ESPINOSA MEDRANO, J. d. (1982), "Prefacio al lector de la Lógica", en: J. d. Espinosa Medrano, *Apologético*, traducción de R. Blanco Varela, Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. 325-329.
- GUTIÉRREZ, G. (1971), *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Lima: CEP.
- HAAKONSSSEN, K. (2006), "The History of Eighteenth-Century Philosophy: History or Philosophy?", en: K. Haakonssen (ed.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, New York: Cambridge University Press, pp. 3-25.
- HEGEL, G.W.F. (1966), *Fenomenología del espíritu*, traducción de W. Roces, México: FCE.
- HERRERA, B. (1872), *Tratado de Teodicea. Redactado por el Illmo. Sr. Obispo D. D. Bartolomé Herrera, para el uso del Seminario Conciliar de San Jerónimo de Arequipa*, Arequipa: Imprenta del Colegio Seminario.
- HERRERA, B. (1873), *Tratado de Lógica. Redactado por el Ilmo. Sr. D. D. Bartolomé Herrera, para el uso del Seminario Conciliar de San Jerónimo de Arequipa, segunda edición*, Arequipa: Imprenta del Seminario.
- LORENTE, S. (1860a), *Compendio de filosofía para los colegios del Perú. Metafísica*, Lima: Poissy-Imprenta Arbieu.
- LORENTE, S. (1860b), *Compendio de filosofía para los colegios del Perú. Lógica*, Lima: Poissy-Imprenta Arbieu.
- LORENTE, S. (1860c), *Compendio de filosofía para los colegios del Perú. Sicología*, Lima: Poissy-Imprenta Arbieu.
- SALAZAR BONDY, A. (1984), *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*, Lima: Librería Studium Ediciones.
- SOBREVILLA, D. (1996), *La filosofía contemporánea en el Perú*, Lima: Carlos Matta Editor.
- TAURO DEL PINO, A. (2001), *Enciclopedia ilustrada del Perú*, vol. X, Lima: Peisa.

# O legado filosófico de Hegel e a fecundidade do debate da categoria da alienação a partir das considerações críticas de Karl Marx



<https://doi.org/10.36592/9786554600637-16>

*Marlon Garcia da Silva*

*Universidade Federal de Ouro Preto*

[marlon.silva@ufop.edu.br](mailto:marlon.silva@ufop.edu.br)

## **Resumo**

O texto, de início, esboça em termos breves alguns elementos conjunturais da realidade brasileira, sugerindo a persistência de ideias e práticas como aquelas que conferem ao Estado político um poder redentor das malhas esgarçadas da sociedade civil. Nos movimentos reflexivos sucessivos, retorna-se ao debate estabelecido por Marx na década de 1840 com as posições de Hegel a esse respeito, o que abre para polêmicas sobre a natureza e o papel do Estado: antes de um resultado do Espírito que se aliena e se põe como cultura na história, antes de um demiurgo da Razão universal na superação dialética das colisões empíricas da sociedade civil, o Estado é determinado pelo materialismo e pelo particularismo da sociedade civil, conformando universais abstratos e ilusórios, que resolvem espiritualmente o que permanece estranhado e sem resolução na materialidade do mundo. Busca-se argumentar que Marx, reconhecendo o estatuto primário e autossustentado da objetividade como materialidade e processualidade, qualifica a alienação como forma particular, histórica, da exteriorização e da objetivação como transferência e perda das energias, forças e capacidades vitais, materiais e espirituais, dos produtores para os produtos do trabalho, nas relações da propriedade privada capitalista. Nesse sentido, os processos e movimentos de retorno ou reapropriação da alienação constituem possibilidades e tarefas históricas, efetivas, cujas formas e mediações precisam alcançar essas raízes socio-materiais.

I

Nesta semana, o Brasil elegeu Luis Inácio Lula da Silva para presidente da república pelos próximos quatro anos, numa eleição acirrada em que foi derrotado, no âmbito do sufrágio, o atual presidente Jair Bolsonaro, representante de bases sociais e de forças econômicas, políticas e ideológicas francamente infletidas e posicionadas à direita no Brasil.

A vitória de Lula no campo das eleições burguesas, inclusive por uma margem muito estreita de vantagem (foram pouco mais de dois milhões de votos de diferença, num universo de quase 120 milhões de votos válidos), traz consigo o peso dos avanços das forças políticas e ideológicas da direita no país, em consonância com inflexões similares em várias partes do mundo, nesses inícios de século XXI.

E é interessante notar que na plataforma e no amálgama reformistas nos quais se assentam o projeto e a vitória de Lula, deposita-se no Estado um suposto poder, por assim dizer, redentor das malhas esgarçadas da economia, das instituições e da sociedade brasileira, em crise franca e aberta.

Por outro lado, não é difícil identificar também um mal estar e um descrédito generalizados, cotidianos, desde o senso comum, em relação às possibilidades e potência do Estado e da política em alavancar patamares superiores de realização da vida social, onde parecem prevalecer posições que, intencionada ou inconscientemente, tomam o estabelecido e o positivo como fatos e situações de caráter absoluto.

Nessa situação, parece que a ideia do Estado político como *locus* de realização da comunidade humana, da universalidade humana, se torna cada vez menos sustentável.

Feitas essas rápidas referências introdutórias e mais conjunturais, pode-se sugerir que integra esse quadro um rebaixamento, por assim dizer, espiritual, científico e filosófico generalizado, no qual o pensamento e as formas ideológicas hegemônicas, assim como uma parte significativa das posições situadas à esquerda no espectro da ordem do capital, parecem cada vez menos dispostos a perscrutar e a pensar em determinações mais profundas dos fenômenos assinalados, quer dizer, parecem cada vez menos dispostas a considerar, por exemplo, a natureza e o

estatuto das instituições e das formas de consciência e de representação que são próprias da sociedade burguesa em seu evolir crescentemente contraditório, entre eles, o Estado político.

## II

A esse respeito, embora isso possa soar velho e talvez desagradável aos ouvidos contemporâneos, nos parece interessante retornar brevemente a algumas das polêmicas dirigidas por Marx contra a filosofia do direito e do Estado de Hegel, em críticas de fundamento e princípio elaboradas em meados da década de 1840.

Vale notar que não apenas nessas interlocuções mais remotas, do seu período formativo e de juventude, mas ao longo da sua obra, Marx sempre se refere a Hegel com muito cuidado e deferência, reconhecendo no grande idealista uma expressão da mais alta racionalidade possível diante da realidade de seu tempo.

Esta não é uma observação lateral ou menor, antes, trata-se de uma referência e de um balizamento fundamentais adotados por Marx nas suas apreciações e juízos filosóficos, como se vê no modo distinto, no tom ácido e sarcástico com o qual ele considera os epígonos de Hegel: também aqui, a medida é a própria realidade em seu evolir contraditório. No caso, em termos mais concretos, é a explicitação crescente das contradições sócio-materiais do capitalismo que vão estreitando e mesmo destituindo, notadamente desde meados do século XIX, as condições de possibilidade de expressão racional da realidade sob a ótica e a perspectiva burguesas.

É esse tipo de referência, quer dizer a própria realidade em sua materialidade constitutiva, em seu evolir, que permite situar as relações, por um lado, de aprendizado e aquisições que Marx tem a partir das leituras das obras de Hegel, mas também, por outro lado, de negação e crítica dos limites do idealismo hegeliano.

Para avançar no esclarecimento deste ponto, convém mencionar uma situação bastante conhecida da biografia de Marx, reportada pelo próprio autor, quando ele, nos anos de 1842-1843, se encontrava vinculado ao periódico *A Gazeta Renana*, e viu-se em apuros ao ter que responder com referenciais idealistas a certas questões de ordem material e econômica candentes à época. Nos referimos mais

precisamente aos debates em torno das deliberações e intervenções políticas da Dieta Renana, que instituiu uma lei que passa a considerar como roubo as práticas e costumes tradicionais dos camponeses que recolhiam lenha caída no chão dos bosques da região do vale do rio Mosela. No bojo dessas tensões, uma indagação principal que emerge é a seguinte: como pode o Estado arbitrar à favor dos interesses particulares, dos proprietários de terra, da propriedade privada, em detrimento dos interesses universais, dos direitos consuetudinários dos camponeses, do povo?

Note-se que Marx, nesse período, considerava que “se o Estado se rebaixa, ainda que só em um ponto, e procede, não ao seu modo, mas ao modo da propriedade privada, ele se degrada” (MARX, 2017, p. 95).

No período subsequente, consta entre os trabalhos teóricos de Marx uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel, quando é possível constatar uma inflexão filosófica sobre bases materialistas, no bojo da qual uma das conclusões, de acordo com as palavras do autor, é que “tanto as relações jurídicas como as formas de Estado não podem ser compreendidas por si mesmas nem pela chamada evolução geral do espírito humano, mas se baseiam, pelo contrário, nas condições materiais de vida cujo conjunto Hegel resume, seguindo o precedente dos ingleses e franceses do século XVIII, sob o nome de 'sociedade civil' [*bürgerliche Gesellschaft*], e que a anatomia da sociedade civil precisa ser procurada na economia política” (MARX, 2008, p. 29).

Por esses parâmetros, Marx rechaça a solução filosófica hegeliana de acordo com a qual as chamadas “colisões empíricas”, o particularismo e o materialismo da sociedade civil seriam suprassumidos pelas mediações, institutos e poderes universais do Estado racional. Antes de uma forma de manifestação do espírito absoluto que se põe na história como cultura, o Estado é ele próprio uma expressão do particularismo da sociedade civil, do materialismo que o vivifica e confere sentido à sua existência. O público só existe como antítese do privado. O *citoyen* é a figura abstrata, espiritualista, do *bourgeois*, do indivíduo real e das relações sociais concretas travadas na sociedade civil.

Uma decorrência dessas conclusões é a compreensão de que a universalidade e a comunidade humana não podem ser encontradas nem realizadas na esfera do Estado.

## III

Os movimentos pelos quais se dá a referida inflexão do pensamento do autor na direção do materialismo filosófico encontram suas formas mais fundamentais no reconhecimento do estatuto primário, pré e supra-teorético, da realidade e das suas categorias.

Neste ponto, convém introduzir uma breve referência às interlocuções críticas de Marx com uma posição *sui generis* no âmbito do neohegelianismo, qual seja, aquela instaurada por Ludwig Feuerbach em textos publicados em fins dos anos de 1830 e inícios dos anos de 1840.

Cabe lembrar que nesses anos Marx se pronuncia entusiasticamente diante do aparecimento dos livros e teses feuerbachianos, o que se constata em declarações como aquela segundo a qual Feuerbach foi o único desde a *Fenomenologia do Espírito* a empreender efetivamente uma revolução filosófica na Alemanha. Por outro lado, nos anos seguintes, vão ficando cada vez mais claras a indisponibilidade e a obliteração do autor de *A essência do Cristianismo* e de *Princípios da Filosofia do Futuro* para a extensão das suas teses materialistas às questões candentes da vida social.

As repercussões e os impactos das elaborações filosóficas feuerbachianas relacionam-se à identificação do ser à objetividade, à materialidade, à sensibilidade, à natureza. De modo que um ser não objetivo é considerado um não-ser, um absurdo especulativo ou teológico. As ideias, o pensamento, o espírito, não podem existir separados e autonomizados desta sua condição primeira de possibilidade: o ser que pensa, sente, vive, no âmbito de uma corporeidade material e de relações de caráter material-sensível.

Nesse sentido, o pensamento é um predicado do ser humano sensível, corpóreo, pensante, relacional, a consciência é um predicado do ser consciente, e não o contrário. Feuerbach critica a inversão hegeliana que faz do predicado (a ideia) o sujeito e do sujeito (os indivíduos reais, sensíveis, pensantes) o predicado. Ele refuta, assim, o caminho filosófico que partindo especulativamente do indeterminado, do incondicionado, do absoluto, da ideia abstrata, quer se pôr e instaurar como o determinado, o condicionado, o concreto, o real. Nesses debates, Marx pensa que é

impossível, partindo da abstração, alcançar o contrário da abstração, a menos que se abandone a abstração.

Para Feuerbach, o fenômeno religioso expressa a alienação, a projeção e a transferência dos predicados, dos atributos e das qualidades humanas terrenos para os deuses, de modo que as potências humanas genéricas reaparecem reunidas, articuladas, mistificadas e conformadas em figuras transcendentais, celestiais, nas quais se expressa essa inversão entre sujeito e predicado. O homem, o criador, aparece como criatura de sua criatura.

Ao mesmo tempo que esse tipo de elaboração e de crítica filosófica de caráter materialista são inicialmente saudados por Marx por confrontar não um ou outro aspecto parcial da filosofia hegeliana, mas por confrontar seus fundamentos e seu caráter ontológico idealista gerais, os limites e a insuficiência da filosofia feuerbachiana são imediatamente apontados de modo inequívoco. Marx considerava que Feuerbach havia concebido um materialismo de caráter antropológico sensualista no qual a objetividade sensível era tomada apenas sob a forma do objeto, ou seja, contemplativamente, e não como atividade sensível, subjetiva, social e histórica.

#### IV

Esta posição pode ser claramente identificada desde trabalhos filosóficos muito precoces de Marx, como os chamados *Manuscritos Economico-filosóficos* redigidos pelo autor em Paris, em 1844. Aqui, as referidas dificuldades diante das questões econômicas vindas à tona nesses anos são enfrentadas a partir da convicção de que a anatomia da sociedade civil, suas formas e estruturas, precisa ser buscada na economia política.

O programa de acordo com o qual formas jurídicas, políticas, de Estado, de consciência etc. não podem ser explicadas a partir de si, nem do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, remete o pensamento, a investigação científica e filosófica à própria materialidade do mundo, reconhecido em seu estatuto e categorias próprios, imanentes, como dito linhas acima, como instância pré e supra-teorética.



A esse tipo de orientação, é preciso acrescentar e acentuar que a objetividade sensível do mundo é tomada não apenas sob a forma dos objetos, mas também dos seus processos constitutivos, o que, no caso dos objetos sociais, remete aos processos de objetivação, aos processos da atividade sensível em sua especificidade humana, os processos de pôr intencionada e teleologicamente objetos no mundo.

Chegamos assim a um dos pontos mais importantes de referência e balizamento da crítica que Marx desenvolve nesses *Manuscritos de 1844* à concepção hegeliana da alienação (*Entäußerung*).

De acordo com as teses de Marx, a objetividade do mundo é para Hegel resultado dos processos de alienação e objetivação do Espírito que se põe como realidade, como materialidade e como cultura, na história. É precisamente o reconhecimento do estatuto autoposto e autossustentado, material, das categorias da realidade, que demarca os princípios mais gerais da inflexão filosófica procedida por Marx, onde os processos de alienação (*Entäußerung*) e objetivação (*Vergegenständlichung*) só são possíveis sobre as bases primárias da objetividade (*Gegenständlichkeit*) da natureza e do mundo, vale dizer, dos homens em seus processos reais, autoconstitutivos, na história.

Marx considerou, entre as contribuições decisivas de Hegel que marcaram época, que fizeram dele e de sua filosofia a expressão e a síntese racionais de todo um período do evoluir contraditório da humanidade, o reconhecimento do autoengendramento dos homens pelo trabalho. Contudo, o autor dos *Manuscritos Econômico-filosóficos* indica também os limites idealistas do autor da *Fenomenologia do Espírito* em reconhecer apenas o trabalho em sua dimensão abstrata, espiritual.

Nesse sentido, a posição de Hegel estaria, num nível mais geral e abrangente, quer dizer, filosófico, alinhada à posição científica dos economistas políticos clássicos que, superando os mercantilistas e os fisiocratas, reconheciam no trabalho a essência subjetiva da riqueza. Contudo, de acordo com as considerações críticas de Marx, essas concepções teóricas abstraíam, cada uma a seu modo, as relações sócio-materiais concretas nas quais o trabalho e as forças sociais produtivas encontram-se subordinadas às relações da propriedade privada.

Como leitor crítico de economistas e de filósofos, de Ricardo e de Hegel, entre outros, Marx vê nesses autores e nas suas obras a expressão teórica das relações sociais de fato, das relações reais da produção e reprodução da vida social, burguesa, no capitalismo, ou seja, como formas e forças subjetivas cuja gênese e necessidade assentam-se nessas bases e posições de classe. Por isso, Marx critica, por exemplo, que essas reflexões teóricas muitas vezes dão por suposto o que deve ser explicado.

O giro que estamos buscando demarcar pode ser observado pelos procedimentos teóricos distintos de Marx diante da realidade social contraditória defrontada nesses processos de consolidação da sociedade burguesa. Nesse sentido, é instrutiva a posição, por assim dizer, de caráter metodológico, do autor, de acordo com a qual o ponto de partida das suas análises da sociedade burguesa não são ideias ou abstrações, não são pontos de partida arbitrários, idílicos, ou teológicos, antes, são fatos político-econômicos presentes, constatáveis por vias empíricas.

Marx parte da constatação material, de uma situação fenomênica, da relação externa e hostil entre produtor e produto, relação na qual não só se constata que o produtor não se apropria do produto do seu trabalho, mas também não se reconhece nessa produção, em relações desrealizadoras e desefetivadoras que correspondem aos processos e resultados objetivos e subjetivos de alienação (*Entäußerung*) e do estranhamento (*Entfremdung*).

Essas relações fenomênicas guardam determinações mais profundas, que escavadas por uma análise mais minuciosa, explicitam as mediações da externalidade hostil, ou seja, trazem à luz as formas internas e ativas da propriedade privada, o trabalho alienado, estranhado.

É interessante notar aqui como a categoria da alienação, possivelmente trazida por Hegel dos seus estudos de economia política, e expandida para o universo da filosofia, é tomada criticamente por Marx, e utilizada tanto em suas reflexões críticas sobre relações econômicas efetivas, capitalistas, como também expandidas em sentido, por assim dizer, ontológico. As formas fundamentais da alienação são tratadas a partir do trabalho alienado, analisado enquanto transferência e perda de si do produtor, das suas forças e energias vitais, corporais, físicas e espirituais, para

o produto, em relações nas quais o produto do trabalho e a riqueza material, materializada, objetivada, são expropriados do produtor.

Não é difícil perceber a dimensão marcadamente econômica desses processos e relações sociais de produção e apropriação contraditórios de riqueza material, tampouco é difícil reconhecer sua abrangência e amplitude, pelas quais se dão processos e dinâmicas de produção e desprodução da vida humana em sentido amplo.

A generidade humana é entendida desde essas bases do trabalho e da socialidade, desde os processos mais fundamentais pelos quais surgem objetos porque surgem capacidades subjetivas, teleológicas, de transformação das objetividades naturais em objetividades sociais, pelas mediações da objetivação, dos pores humanos, intencionados, de um mundo próprio de objetos e relações.

Ocorre que nas relações da propriedade privada burguesa, capitalista, as formas gerais, externas e internas, da expropriação de excedente econômico, particularizam e invertem as objetivações humanas como desobjetivações, as efetivações do objeto como desefetivação do sujeito, a produção do produto como desprodução do produtor.

De modo que é a própria generidade que é perdida nessas relações de expropriação, nessas relações da propriedade privada, o que se expressa na própria contraposição dos homens entre si, no conjunto da sociabilidade.

É interessante enfatizar, conforme a argumentação em curso, que Marx, nos referidos *Manuscritos-econômico filosóficos*, reivindicando um estatuto primário de objetividade ao ser, ecoa, de certa forma, ideias feuerbachianas como aquelas que expressam que “um ser não objetivo é um não ser”. Contudo, ao expandir essa ideia para o âmbito da vida social, ao contrário do que geralmente se admite, ele abre para movimentos teóricos e analíticos jamais pensados por Feuerbach, buscando as formas mais fundamentais das representações humanas nas próprias formas de ser e agir dos homens, da atividade sensível consciente, social e histórica. O que indica a distinção e mesmo o abismo entre as concepções de alienação dos dois filósofos.

Essa enorme distância, contudo, não impede que Marx reivindique, em momentos decisivos de sua argumentação no texto supracitado, a referida primazia do caráter material e objetivo dos processos de alienação e de objetivação humanos.

Esse tipo de posição crítica tem desdobramentos decisivos sobre o entendimento da natureza e das possibilidades dos processos de reapropriação (*Er-Innerung*) da alienação.

Na medida em que Hegel reconhece que as alienações correspondem ao por do mundo objetivo pelo Espírito, as formas de reapriação deste mundo alienado são concebidas em termos igualmente espirituais, como formas de pensamento. Num sentido distinto, na medida em que em Marx as alienações são formas particulares, prático-sensíveis, de relações e processos de caráter material, as formas de reapropriação são tarefas igualmente prático-sensíveis e sociais, de reversão real dos processos nos quais os produtos objetivados dominam os produtores e os processos de objetivação.

Por isso Marx rechaça nesses anos, por exemplo, como idealistas as soluções hegelianas nos planos da filosofia e da teoria política. Para ele, nem o Estado moderno, nem a religião, nem a filosofia, como processos concebidos e em movimento no plano do espírito podem realizar efetivamente os movimentos de reapropriação (*Er-Innerung*) das formas reais da alienação.

Ou seja, na medida em que o objeto da consciência não é para Hegel objetividade sensível, positiva por si, auto-sustentada, mas alienação, posição e realização da idealidade de natureza e raiz abstrata, ele mesmo idéia, Espírito, os processos de reapropriação e recuperação da alienação são, para o filósofo, processos meramente ideais, especulativos, estranhados.

A reivindicação marxiana da efetividade desses processos confronta e refuta as formas ilusórias e, nesse sentido, conservadoras, da alienação e da reapropriação e retomada das forças sociais objetivadas no mundo. O autor compreende os processos sócio-materiais de humanização, de instauração e desenvolvimento contraditórios do mundo e das categorias sociais como processos de emancipação, de luta pela submissão das forças objetivas naturais e sociais aos desígneos humanos, de modo que a comunidade humana e as vicissitudes da sua realização em si e para si são tarefas inscritas nos próprios processos socio-materiais de humanização.

Nesse sentido, as condições de possibilidade da comunidade humana efetiva, de realização superior da socialidade humana, desde a modernidade burguesa,

pressupõe a superação das relações da propriedade privada capitalista, da mercantilização universal da natureza, das forças produtivas, da expropriação da força de trabalho e da vida humana, quer dizer, da suprassunção das formas matriciais de ser e existir no interior da alienação e do estranhamento tipicamente burgueses, com o que também se destitui as determinações da existência das formas desdobradas e ilusórias, políticas, religiosas, etc. da vida social.

Cumprе acrescentar, pois, que a política, nessas elaborações de Marx, antes de um predicado intrínseco, de caráter absoluto, antes de uma condição *sine qua non* e perene de possibilidade de existência da socialidade, corresponde a um atributo, a uma forma de entificação e a um complexo de caráter histórico, ligado às relações de poder e dominação próprias das sociedades contraditórias, de classe. Nesse sentido, trata-se de uma forma de entificação que não se reduz ao âmbito do Estado, quer dizer, uma forma capaz e mesmo imprescindível de articulação, reunião, organização e encaminhamento de forças e interesses universais relativos, ou seja, uma forma subjetiva e prática, incancelável, das lutas de classe na assim chamada “pré história da humanidade”. Uma forma que pode, inclusive, ser suprassumida, destituídos os pressupostos socio-materiais de sua existência, as relações da propriedade privada, as relações de exploração e dominação do homem pelo homem.

## Referências

FEUERBACH, L. (1997), *A essência do cristianismo*, Campinas: Papyrus.

FEUERBACH, L. (1988), *Princípios da filosofia do futuro*, Lisboa: Edições 70.

HEGEL, G.W.F. (2003), *Fenomenologia do Espírito*, Rio de Janeiro: Vozes.

LUKÁCS, G. (2010), *O jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*, São Paulo: Boitempo.

MARX, K. (2010), *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, São Paulo: Boitempo.

MARX, K. (1982), *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Marx-Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, I, 2, Berlim: Dietz Verlag.

MARX, K. (2007), *A Ideologia Alemã*, São Paulo: Boitempo.

MARX, K. (2017), *Os despossuídos*, São Paulo: Boitempo.

MARX, K. (2008), *Contribuição à crítica da economia política*, São Paulo: Expressão Popular.

# Marx y la *ciencia de la lógica del ser social*



<https://doi.org/10.36592/9786554600637-17>

Martín Valdez

Pontificia Universidad Católica del Perú

[mvaldez@pucp.pe](mailto:mvaldez@pucp.pe)

## Resumen

En el epílogo a la segunda edición de *El capital* Marx se reconoce como discípulo de Hegel. En el presente artículo abordaremos su proyecto de una crítica de la economía política resaltando algunos de sus elementos de clara inspiración hegeliana. Primero, veremos como el proyecto mismo se puede pensar como una lógica, cuyo objeto ya no es el ser, la esencia o el concepto, sino el ser social. Luego, nos enfocaremos en el elemento determinante del objeto de esta nueva crítica, a saber, el capital, que paradójicamente adopta la forma de sujeto. Finalmente, nos detendremos en la dimensión práctico-revolucionaria de la ciencia marxista.

## 1. Introducción: del objeto a la ciencia del objeto

“El objeto a considerar”, apunta Marx, “es en primer término la *producción material*. Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada” (1982, p. 3). La lógica de Hegel, la lógica del ser, de la esencia y del concepto, aquella cuyo “contenido es la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito” (2019, p. 199), cede su lugar a la lógica del ser social. La lógica que rige el mundo es la lógica del modo de producción capitalista.

El modo de producción se aborda como un “conjunto orgánico”, una “totalidad” donde la producción, distribución, intercambio y consumo son momentos entre los cuales “tiene lugar una acción recíproca” (MARX, 1982, p. 20). Lejos del supuesto reduccionismo que se le suele atribuir, la producción, momento “trascendente”, determina —pero es determinada a su vez por— la producción de leyes e instituciones

políticas, una *eticidad*, que tiende a ejercer una función conservadora, estabilizante (MARX, 1982, p. 19). El modo de producción, la totalidad, contiene la producción artística, cultural, del lenguaje mismo, la educación, la producción de una cierta subjetividad o subjetividades, de tal modo que "la producción no solamente produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto" (MARX, 1982, pp. 12-13). La institución de la familia, las problemáticas referidas a la división sexual del trabajo, o género, en palabras de Engels, "el primer antagonismo de clases que apareció en la historia" (2017, p. 84), también conforman la totalidad, su parte reproductiva. Modificando una de las máximas clásicas favoritas de Marx: nada de lo humano le es ajeno al modo de producción.

Es mediante el método dialéctico que logramos apropiarnos de este ser social, primero disolviéndolo, abstrayéndolo en sus partes constitutivas para luego reproducirlo como "una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones" (MARX, 1982, pp. 21-22). Esta totalidad, insiste Marx, es una totalidad pensada, "producto del pensamiento", de la conciencia, en lo absoluto independiente y menos aún determinante de la realidad. Al contrario:

El sujeto real mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que el cerebro se comporte únicamente de manera especulativa, teórica. En consecuencia, también en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la representación como premisa. (MARX, 1982, p. 22)

Marx enfatiza la importancia de considerar al ser social "siempre... como premisa" para nuestra actividad especulativa. La ciencia de la totalidad se revela como el examen de la forma históricamente determinada en que los seres humanos producimos conscientemente nuestra vida material, intelectual y política. Pero esta totalidad es a su vez un *producto* del pensamiento, resultado del *trabajo* intelectual, trabajo que, empero, está inserto en un todo social, estructurado por ciertas relaciones de producción, cierta división del trabajo, etc. La autoconciencia, el sujeto pensante, no puede alcanzar una certeza de sí, si es que antes no lleva a cabo una crítica de la totalidad social de la que es una mera parte.



Sin la dimensión genuinamente crítica, la economía política se ha ocupado de reflejar ideológicamente el orden social, de naturalizar relaciones sociales que son en realidad un producto histórico. El fin, el resultado, se encuentra proyectado al principio. En esto consiste el sentido esencial de toda ideología: sobre una base verdadera, por ejemplo, que la sociedad burguesa tiene como unidad funcional al individuo y a la propiedad privada, no obstante, se distorsiona este hecho histórico y se presenta como natural, naturalización que a su vez servirá para deslegitimar cualquier ataque a los fundamentos de dicho orden social.

De ahí el interés sostenido que tanto Marx como Engels tuvieron a lo largo de sus vidas por el comunismo primitivo. Ya en los *Grundrisse* apuntaba con seguridad Marx: "La historia nos muestra más bien que la forma primigenia es la propiedad común" (1982, p. 8). Estas intuiciones fueron confirmadas décadas después por los hallazgos de Lewis Morgan y recopiladas con entusiasmo en sus apuntes etnológicos y finalmente en la obra de Engels: *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*.

A continuación, seguiremos a Marx en su intento de mostrar cómo esta inversión conceptual legitima el funcionamiento de un modo de producción antagónico al bienestar y al desarrollo humano. Primero examinaremos cómo el capital se vuelve el elemento dominante de la producción, abandonando su cualidad de mero objeto para constituirse como *sujeto de la producción*, imponiendo su lógica solipsista por sobre cualquier consideración propiamente humana. En segundo lugar, mostraremos cómo la trasposición objeto—sujeto sienta a su vez las bases para una *reversión o superación dialéctica*, cuyo supuesto es la producción de una conciencia antagónica, revolucionaria. Esta indagación nos llevará al principio (regla fundamental) de dicho orden social, revelando a su vez el potencial práctico de esta superación.

## **2. El capital (objeto) como sujeto de la producción**

En el modo de producción capitalista el capital es "el elemento dominante" (MARX, 1982, p. 29). Esto significa reconocerle al capital cierta subjetividad independiente y por encima de los individuos particulares:

In fact, en el proceso de producción del capital, [...el] trabajo se presenta, asimismo, al servicio de una voluntad ajena y de una inteligencia ajena, dirigido por ella. Este trabajo tiene su *unidad espiritual* fuera de sí mismo, así como en su unidad material está subordinado a la *unidad objetiva* de la *maquinaria*, del capital fixe, que como *monstruo animado* objetiva el pensamiento científico y es de hecho el coordinador; de ningún modo se comporta como instrumento frente al obrero individual, que más bien existe como puntualidad individual animada, como accesorio vivo, y aislado, de esa unidad objetiva. (MARX, 1982, p. 432)

Como ya apuntamos, el modo de producción implica también la producción de cierta subjetividad. No solo la producción capitalista produce trabajadores/ consumidores, meros apéndices de un sistema que ni siquiera llegan a vislumbrar, sino que "del capital nace [también] el capitalista" (MARX, 1982, p. 423). El capital se presenta ante los individuos, incluso para los mismos capitalistas, como un "*sujeto extraño*", que posiciona ciertos fines y divisa medios, como una racionalidad instrumental que se ha liberado del dominio humano. En el lenguaje de *El capital*, como "un sujeto automático" (2017, p. 213).

No son los capitalistas quienes están en control, sino que son capitalistas solamente en tanto antepongan la lógica del capital a cualquier otra consideración. La causa de la subjetivación del capital no es otra que la separación de la capacidad viva de trabajo, los trabajadores, de sus condiciones objetivas, los medios de producción. En el movimiento ensimismado de autovalorización del valor, *la gallina de los huevos de oro*, el capital, se produce y reproduce como "un sujeto extraño, contrapuesto a [la] capacidad viva de trabajo" (MARX, 1982, p. 423).

La existencia y autonomía del capital tiene como premisa esta separación, a saber, la negación de la propiedad de los trabajadores, realidad que los obliga a vender su fuerza de trabajo a los capitalistas. Es evidente que los trabajadores, en tanto trabajadores, no tienen poder, no controlan los medios de producción. Pero es realmente posible, mediante su propio esfuerzo, ligado a felices circunstancias, que algunos de estos trabajadores emprendan y que aunque sea unos pocos, verdaderamente muy pocos, logren alcanzar la posición de capitalista. No obstante, la verdad que necesita permanecer oculta es que ni siquiera los capitalistas están en

control, es la lógica del capital, el imperativo de maximización de las ganancias lo que gobierna la conducta individual de los capitalistas en tanto capitalistas. Marx apunta: "la competencia no es otra cosa que la naturaleza interna del capital, su determinación esencial [...]. El capital existe y sólo puede existir como muchos capitales" (1982, p. 366). El capital existe, pues, siempre fragmentado entre empresas individuales, entre diferentes ramas de la industria, y es esta competencia entre los capitalistas individuales lo que conjura al capital como sujeto cuya lógica aliena cualquier intento de someterlo hasta apropiarse del planeta entero. Marx agrega: "La tendencia a crear el mercado mundial está dada directamente en la idea misma del capital. Todo límite se le presenta como una barrera a salvar" (1982, p. 360).

Esta negación de nuestra capacidad de controlar colectivamente la producción social corresponde a un desarrollo histórico al que Marx apenas refiere en los *Grundrisse* pero que desarrolla con mayor detalle en el capítulo sobre "La llamada acumulación originaria" en *El capital*. Es importante considerar la génesis histórica del capitalismo, la disolución de las formas que lo han precedido, ya que en ello radica la clave de la propuesta crítica de su superación.

### 3. Negación de la negación

En el *Manifiesto del Partido Comunista*, Marx y Engels señalan que "los comunistas pueden resumir su teoría en esta única expresión: abolición de la propiedad privada" (2018, p. 75). La llamada abolición, *Aufhebung* de la propiedad privada no supone un abandono de lo alcanzado en el modo de producción capitalista, sino la transformación de la propiedad capitalista hacia una común, manteniendo la tecnología, la organización compleja a nivel de la gran industria, las redes mundiales de intercambio, pero bajo una nueva relación social, que permite a los trabajadores dirigir colectivamente su actividad y apropiarse del fruto de su trabajo social. Lo que debe negarse, abolirse propiamente, es la relación entre propietarios y trabajadores, es decir, el trabajo asalariado, lo que significa a su vez que la fuerza de trabajo, contra lo que insiste Hegel en el Derecho abstracto, se torna inalienable. La economía capitalista, orientada a la acumulación de capital (valor de cambio), a la maximización de ganancias (y en ese sentido, a la maximización de la

explotación de los trabajadores), debe *transformarse* y dar lugar a una que priorice la producción de valores de uso, a satisfacer las necesidades y alcanzar el bienestar y autorrealización de todos mediante el propio trabajo, al mismo tiempo social y científico (MARX, 1983, pp. 119-120).

Volviendo a los *Grundrisse* encontramos que es justamente “la *relación señorial* y la *relación de servidumbre*” lo que constituye “un fermento necesario del desarrollo y de la decadencia de todas las relaciones de propiedad y de producción” (1982, p. 462), y es en este conflicto que uno de los grupos puede desarrollar la conciencia capaz de desestabilizar y en última instancia derrocar el modo de producción imperante:

El reconocimiento de que los productos son de propiedad suya y la condena de esa separación respecto a las condiciones de su realización —separación a la que tiene por ilícita y compulsiva—, constituyen una conciencia inmensa, producto ella misma del modo de producción que se funda en el capital. Esa conciencia *knell to its doom* [es el anuncio de su perdición], así como al volverse conscientes los esclavos de que *no pueden ser propiedad de un tercero*, al volverse conscientes como personas, la esclavitud ya sólo sigue vegetando en una existencia artificial y ya no puede subsistir como base de la producción. (MARX, 1982, p. 424)

Paradójicamente, esta conciencia con potencial revolucionario es “producto ella misma del modo de producción que se funda en el capital” (MARX, 1982, p. 424). *El ser social es lo que determina la conciencia*, pero la conciencia puede reciprocarse al ser social. Ya Hegel notó claramente la inversión que se da en el seno de una relación social de servidumbre, donde son los amos quienes se vuelven dependientes de los productos de sus esclavos, esclavos de su propia riqueza, mientras que los últimos adquieren mediante su propio trabajo el potencial para una verdadera independencia. “La *verdad* de la conciencia independiente”, apunta Hegel, “es, por tanto, la *conciencia servil*” (1966, p. 119). O como lo expresan Marx y Engels en el *Manifiesto*: “La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros” (2018, p. 71).

La conciencia, tras deshacer el capital en sus elementos constitutivos, tras haber arrojado "luz, finalmente, sobre el misterio que envuelve la *producción de plusvalor*" (Marx 2017, p. 235), sobre las reglas fundamentales (principios) que gobiernan el modo de producción capitalista, esta conciencia dialéctica no se limita a "glorificar lo existente". En el epílogo a la segunda edición de *El capital*, justamente buscando transparentar el alcance de la influencia de la dialéctica hegeliana en su propio proyecto, Marx apunta: "la intelección positiva de lo existente incluye también [...] la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina", y es en este sentido que la dialéctica, "en su figura racional, es escándalo y abominación para la burguesía" (2017, p. 57). El principal producto de la ciencia de la lógica del ser social, de la crítica de la economía política, es la conciencia revolucionaria.

El cambio no es un mero ajuste, sino que implica una reversión dialéctica, una revolución. En el capitalismo, el concepto de riqueza *está puesto al revés*. En "su limitada forma burguesa", implica la "enajenación total", el "vaciamiento pleno" de la subjetividad humana, mientras que *en su figura racional* comprende la satisfacción de "la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal" apuntando al "desarrollo de todas las fuerzas humanas" (MARX, 1982, pp. 447-448). Encontramos acá un sentido más profundo de la justicia que aquella que se limita solamente a la redistribución, a la repartición de bienes y garantía de derechos. Más bien, acá la justicia apuntaría a una reconstitución del orden social, la transformación radical, por primera vez consciente, libre, de las principales instituciones humanas desde sus reglas fundamentales. En el origen no existía familia, propiedad privada ni Estado. Así como estas instituciones nacieron también tendrán que morir.

En este contexto, el análisis histórico de las formas previas al capitalismo permite a Marx vislumbrar el tránsito hacia una sociedad futura, donde las contradicciones actuales se vean superadas:

Este análisis correcto lleva asimismo a puntos en los cuales, foreshadowing [presagiando] el movimiento naciente del futuro, se insinúa la abolición de la forma presente de las relaciones de producción. Si por un lado las fases preburguesas se presentan como supuestos *puramente históricos*, o sea

abolidos, por el otro las condiciones actuales de la producción se presentan como *aboliéndose a sí mismas* y por tanto como poniendo los *supuestos históricos* para un nuevo ordenamiento de la sociedad. (MARX, 1982, p. 422)

El objetivo último de esta reversión dialéctica es la reunión de las condiciones subjetivas del trabajo, los trabajadores, con sus condiciones objetivas, los medios de producción. En los términos de Marx, "que el trabajo otra vez vuelva a comportarse con sus condiciones objetivas como con su propiedad" (1982, p. 473). En el origen histórico de las relaciones e instituciones capitalistas, e inclusive anteriores, referidas al Estado, al dinero, a la propiedad privada y a la familia individual, a saber, la realidad del comunismo primitivo, la conciencia revolucionaria tiene la respuesta a la conciencia ideologizada, que se limita ya sea glorificar o aceptar cínicamente el orden social existente.

Quiero concluir subrayando la dimensión práctica de esta ciencia de la lógica del ser social, o crítica de la economía política. En sus lecciones, Luxemburgo señala:

En la teoría de Marx la economía política halló su culminación, pero también su liquidación como ciencia. [...] El fin de la economía política como ciencia entraña pues un hecho histórico mundial: la traducción a la práctica de una economía mundial organizada de acuerdo con un plan. El último capítulo de la teoría económica es la revolución social del proletariado mundial. (LUXEMBURGO, 1974, p. 59)

Habiéndonos topado con una contradicción incorregible a nivel de los fundamentos mismos del modo de producción capitalista, lo que se requiere es un nuevo principio.

## **Bibliografía**

ENGELS, F. (2017), *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Madrid: Akal.

HEGEL, G.W.F. (1966), *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, México: FCE.

HEGEL, G.W.F. (2017), *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*, traducción de Joaquín Abellán, Madrid: Tecnos.

HEGEL, G.W.F. (2019), *Ciencia de la lógica. Volumen I: La lógica objetiva (1812/1813)*, traducción de Félix Duque, Madrid: Abada.

LUXEMBURGO, R. (1974), *Introducción a la economía política*, Madrid: Siglo XXI.

MARX, K. (1982-1983), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México: Siglo XXI.

MARX, K. (2017), *El capital. Crítica de la economía política [Libros I-III]*, traducción de Pedro Scaron, Madrid: Siglo XXI.

MARX, K. y ENGELS, F. (2018), *Manifiesto comunista*, traducción de Juanmari Madariaga, Madrid: Akal.





## Hegel's Shadow in Engels' *Dialectics of Nature*



<https://doi.org/10.36592/9786554600637-18>

Eyüp Ali Kılıçaslan

Ankara University

[ekilicaslan@ankara.edu.tr](mailto:ekilicaslan@ankara.edu.tr)

### Abstract

Hegel's *Philosophy of Nature* was not worth considering for a long time, compared to his other Works. The general opinion was that the development of the natural sciences undermined Hegel's *Philosophy of Nature*. Engels came to the help of Hegel's *Philosophy of Nature*, which lost prestige and esteem in the face of the hegemony of natural sciences. Engels stated that Hegel's philosophy was indispensable in the formation of Marxism. He applied Hegel's dialectical method to the natural world and natural sciences. In the *Dialectics of Nature*, he benefited from Hegel's thoughts in criticizing the empiricist, positivist, agnostic, neo-Kantian tendencies of the scientists of his time.

The Hegelian philosophy has often been blamed for its lack of life, in which it wanders with its abstract dialectics. Again and again one refers to his *Philosophy of Nature*, which has degenerated into an empty game with concepts and has evaporated actual life into a shadowy realm of meaningless abstractions. This accusation must be all the more important since Hegel's *Philosophy of Nature* is so closely linked with the Hegelian system and the Hegelian method that the destiny of the *Philosophy of Nature* must also become the destiny for the system and the method; for the *Philosophy of Nature* is completely an integral component of the system and the very result of its dialectical method.

However, Hegel's *Philosophy of Nature* was not worth considering for a long time, compared to his other texts or works. We can say that the cover of Hegel's *Philosophy of Nature* has not been opened for many years. Hegel's *Philosophy of Nature* has never been properly read from a philosophical point of view. The general

opinion, or thought, was that the development of the natural sciences undermined Hegel's *Philosophy of Nature*. After the death of Hegel, some of the students who defended the philosophers' thoughts turned to natural scientific studies; however, these attempts remained weak and did not yield noteworthy results. Referencing the name of Benedetto Croce's book (CROCE, 1969), Hegel's *Philosophy of Nature* was stillborn, while other works continued to be alive and discussed.

Friedrich Engels came to the help of Hegel's *Philosophy of Nature*, which lost prestige and esteem in the face of the hegemony of natural sciences. Engels (with Marx, of course), who began to express his relationship with Hegel more outspokenly in his work after the 1870s, stated that Hegel's philosophy was indispensable in the formation of Marxism<sup>1</sup>. Adopting the importance of the dialectical method in comprehending and transforming the historical-social world, Engels did not hesitate to apply it to the natural world. It is understood that in his *Dialectics of Nature*, which he wrote as a result of Hegel-readings and following the developments in the natural sciences, he benefited from Hegel's thoughts in criticizing the empiricist tendencies of the scientists of his time.

Undoubtedly, Engels' discovery of Hegel's *Philosophy of Nature* was of critical importance. The general idealistic character of Hegel's philosophy would be transformed with materialistic content. Or the Hegelian dialectic, standing on his head, would be seated on his feet. Engels' idea of a critical reception of Hegel's *Philosophy of Nature* is obvious from 1870 to 1883. It is the political struggle within the German Social Democratic Party that makes him aware of the necessity for ideological struggle on some philosophical issues. From the 1870s, political reasons led Marx and Engels to think of a philosophical work *ex professo*. It was at Marx's house in 1877, the project of writing a "Dialectic". And for Engels the idea of a "Dialectics of Nature" was born in explicit connection with a critical inventory of Hegel's *Philosophy of Nature*.

The genesis of the idea of the dialectics of nature with regard to the critical reception of Hegel's *Philosophy of Nature* is to be thought of as a later theoretical development in Engels' thought, which occurred in the political conjuncture of the

---

<sup>1</sup> "Without German philosophy, particularly that of Hegel, German scientific socialism – the only scientific socialism that has ever existed – would never have come into being" (ENGELS, 2010, p. 630).

1870s. During this time Marx and Engels in the process of writing and redacting *Capital* had grasped the fruitfulness and productivity of the dialectical method, and again introduced in their thought an opportunity for philosophical questions. It is also evident that when political debates began to acquire a philosophical character, Marx and Engels were referring to Hegel's philosophy as a refuge.

One of the most important reasons that prompted Engels to write the *Dialectics of Nature* is that it is the moment when ideas that, based on the positivity of the natural sciences, refuse to draw the philosophical consequences of scientific discoveries, enter the social-democratic movement. In this period, the empiricist, neo-Kantian and agnostic tendencies began to gain weight in this movement. In the face of these tendencies, Engels found himself the philosophy of Hegel as a refuge and a strong foundation. Therefore, it would be a wrong idea to think that Engels focused all his attention only on Hegel's *Philosophy of Nature*. When *Anti-Dühring*, which is another work of this period with the *Dialectics of Nature*, is read carefully, it will be seen that Hegel's philosophical system as a whole offers Engels with very important weapons in the fight against the empiricist, neo-Kantian and agnostic elements. Therefore, in the *Anti-Dühring* and in the *Dialectics of Nature* Engels says that he maintains a similar and homogeneous relationship with the Hegelian philosophy in general and philosophy of nature in particular to that which Marxism generally maintains with Hegelianism.

Our discussion refers mainly to the *Dialectics of Nature*, which is Engels' most developed exposition of the natural sciences. In addition to this, we will also refer to the related chapters of the *Anti-Dühring*. A careful reading of these texts will reveal to us the essential role played by Hegelian philosophy in the formation of Engels' thought.

By attaching ourselves to the central themes developed in *Dialectics of Nature*, we intend to show that Hegel's influence is expressed as the idea of an encyclopedic synthesis of the natural sciences. It is not limited to a revival of the scattered results on the one hand and the denunciation of the "mystical" character of the Hegelian dialectic on the other hand. This project is based on a conception of nature as a totality that finds its source in a positive evaluation of the philosophical culture of

Antiquity. We will then show that the Engelsian critique of scientific empiricism is directly inherited from Hegel.

The *Dialectics of Nature* is an incomplete work. Some reflections on the *Dialectic of Nature* can be found in *Anti-Dühring* and *Socialism: Utopian and Scientific*.

The initial work is claimed to be a fragment on Ludwig Büchner from 1873 (GRIESE, 1981, p. 615). This fragment is a work that can be seen as the beginning of an attempt at a materialist interpretation of the Hegelian dialectics. In a sense, Engels is trying to do in the empirical natural sciences what Marx did in *Capital* or political economy.

Engels wrote several articles on the *Dialectics of Nature* from 1873 to 1882. Some of these, such as "Natural Science in the Spirit World" and "The Part Played by Labour in the Transition from Ape to Man", have been published previously.

The fragment on Büchner compares two philosophical attitudes:

Two philosophical tendencies, the metaphysical with fixed categories, the dialectical (Aristotle and especially Hegel) with fluid categories; (...) the proofs that these fixed opposites... untenable, that analysis shows one pole already present in the other *in nuce*, that at a definite point the one pole becomes transformed into the other, and that all logic develops only from these progressing contradictions. - This mystical in Hegel himself, because the categories appear as pre-existing and the dialectics of the real world as their mere reflection. In reality it is the reverse: the dialectics of the mind is only the reflection of the forms of motion of the real world, both of nature and of history. (ENGELS, 1987, p. 485)

The Büchner fragment credits Leibniz, Kant, Oken and Hegel: "Hegel—whose encyclopedic comprehensive treatment and rational grouping of the natural sciences is a greater achievement than all the materialistic nonsense put together" (ENGELS, 1987, p. 486).

Engels' interest in Hegel, and especially his interest in Hegel's *Philosophy of Nature*, predates 1873. The year 1858 is important in this sense, a year in which Marx

concentrated on *Capital*. Here begins a new stage in Engels' philosophical development: the actual pre-history of the *Dialectics of Nature*. Engels began at that time to deal again in detail with Hegelian philosophy, and in particular examined its relationship to the development of the natural sciences in the 19th century. The impetus for this came from Marx, who at that time was working intensively on *Capital*. Like Marx, Engels became interested in Hegel's philosophy. In a letter to Engels, Marx wrote that while working on the theory of profit, he made use of Hegel's *Science of Logic*. In a letter to Marx in July 1858, Engels asked him to send him Hegel's *Philosophy of Nature*. Stating that he studied physiology and comparative anatomy, Engels adds that after writing that these are of a highly speculative character, but that they were all discovered recently: "I am exceedingly curious to see whether the old man may not already have had some inkling of them. This much is certain: were he today to write a *Philosophy of Nature*, subjects would come flocking in on him from all directions" (ENGELS, 1983, p. 326). We can understand the thoughts formed in Engels' mind from here. In the continuation of the letter, Engels refers to the developments in the natural sciences after Hegel's death: developments in organic chemistry, discovery of plant and animal cells, conservation and transformation of energy. He writes that the latter "would have delighted old Hegel" (ENGELS, 1983, p. 326).

While Marx explicitly invokes Hegel's dialectical method in his economic works, Engels defends it against nature-scientists and those philosophers who do not accept its importance for the philosophical understanding of the natural sciences. For example, he polemicized with Friedrich Albert Lange, who denied the philosopher a deeper mathematical and scientific education. Engels writes in this connection:

Hegel knew so much mathematics that none of his disciples was capable of editing the numerous mathematical manuscripts he left behind. The only man who, to my knowledge, has enough understanding of mathematics and philosophy (should he say nature-sciences? -e.a.k.) to be able to do so is Marx. That the detail of the philosophy of nature is full of nonsense I will of course gladly grant you, but his *real* philosophy of nature is to be found in the second part of the *Logic*, in the theory of Essence, the true core of the whole doctrine. The

modern scientific theory of the interaction of natural forces (Grove's *Correlation of Forces*, which I think first appeared in 1838) is, however, only another expression or rather the positive proof of Hegel's argument about cause, effect, interaction, force, etc. I am no longer a Hegelian, of course, but I still retain a deep feeling of piety and devotion for the titanic old fellow. (ENGELS, 1987, p. 138)

According to Engels, Hegel's true philosophy of nature is found in the "Doctrine of Essence" of the *Science of Logic*<sup>2</sup>. By the way, Engels admits that he was once a Hegelian, since he says he is no longer a Hegelian.

As it turns out, Engels was not willing to let nature be left to its fate in the hands of empirical sciences. Much has been said and written about Engels' *Dialectics of Nature*. It was argued that Engels abandoned Marx's thought and stuck to "dogmatic metaphysics"; that abstracting the concept of nature from social praxis and transforming it into an ontological conception of the world, he misunderstood the original meaning of dialectics, misrepresenting the sciences of his time<sup>3</sup>. Within Marxism, Engels' *Dialectics of Nature* has been discussed as a problematic position<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Engels' remarks on Hegel's level of mathematical knowledge in a footnote to *Anti-Dühring* can also be read as a reply to Lange: "In contrast to the deification of Newton which was handed down from the French of the eighteenth century, and the English heaping of honours and wealth on Newton, Hegel brought out the fact that Kepler, whom Germany allowed to starve, was the real founder of the modern mechanics of the celestial bodies, and that the Newtonian law of gravitation was already contained in all three of Kepler's laws, in the third law even explicitly. What Hegel proves by a few simple equations in his *Naturphilosophie*, § 270 and Addenda (Hegel's *Werke*, 1842, Vol. 7, pp. 98 and 113-115), appears again as the outcome of the most recent mathematical mechanics in Gustav Kirchhoff's *Vorlesungen über mathematische Physik*, 2nd ed., Leipzig, 1877, p. 10, and in essentially the same simple mathematical form as had first been developed by Hegel" (ENGELS, 1987, p. 12).

<sup>3</sup> Alfred Schmidt can be mentioned for a critique of Engels' dialectical conception of nature. According to Schmidt, as long as Engels considers himself a follower of historical materialism, he is aware that the sensible-perceptual nature and scientific knowledge of it are always linked to forms of social praxis. However, according to the same author, when Engels goes beyond the Marxist interpretation of the relationship between nature and social history, he develops a dogmatic metaphysical interpretation. Schmidt evaluates Engels' interpretation of the results of positive natural sciences that he presented to us in the *Dialectics of Nature*, using dialectical categories, as an effort to give a dialectical cover to the systematic form of French Enlightenment materialism. But this encyclopedic form is isolated from human praxis; accordingly, Engels' concept of nature is strictly ontological. With this concept of the dialectic of nature, which is purely objective, Engels, according to Schmidt, moves away from Marxist doctrine, because, according to Marxism, nature itself is devoid of negativity, negativity is revealed in nature only with the working subject. Schmidt argues that Engels' attempt to clarify the dialectic of nature in itself contradicts Marx's thought (SCHMIDT, 1971). For a classic critique of Engels's approach to dialectical nature in Marxism, see: LUKÁCS, 1967. Also among other criticisms can be noted: MERLEAU-PONTY, 1964; SARTRE, 1962. An important study for a review of these criticisms is written by KANGAL, 2020.

<sup>4</sup> For discussions, see: SHEEHAN, 1993.

In Engels there is a thought of nature which cannot be reduced from the standpoint of the positive sciences, but which recognizes them as the essential moment in the conception of nature. The relationship of philosophy with the natural sciences is central to Engels' *Dialectics of Nature*.

The approach we propose here is to consider Engels' thought in relation to Hegel's philosophical system in general, and to his *Science of Logic* and *Philosophy of Nature* in particular. Engels' understanding of "theoretical natural science" will enable us to see it within the tradition of classical German philosophy. The idea of that time about the possibility of a philosophy of nature is based on the study and systematic comparison of representatives of this tradition. In this sense, the connections between Engels' thought and Hegel's philosophy are remarkable.

Engels, like Marx, is an avid reader of Hegel. He tries to push Hegel's dialectic to its ultimate conclusions, making it possible to go beyond it. The *Dialectics of Nature* is a work undertaken to save Hegel's dialectic from idealism and mysticism.

The theoretical natural science finds a concrete response in the *Dialectics of Nature* –the most advanced systematic presentation. In addition to the *Dialectics of Nature*, the first chapters of *Anti-Dühring* are full of explanations for this purpose. When we read these texts, we see that Hegel's philosophical system and, related to this, Hegel's *Philosophy of Nature* played a very fundamental role in shaping Engels' thought.

In fact, Hegel's *Philosophy of Nature* is a book that has not received the attention it deserves. But with Engels' book the opposite seems to be the case. We see the reception of Hegel's *Philosophy of Nature* in *Anti-Dühring* and the *Dialectics of Nature*. The prominent theme under Hegel's influence is the project of an encyclopedic synthesis of the natural sciences or the conception of nature as a whole. On the basis of this lies a positive evaluation of the philosophical culture of Antiquity. Accordingly, Engels' critique of scientific empiricism derives directly from Hegel.

It seems that Engels had an ideal of an Encyclopedia in his thought. This means the transformation of the natural sciences into a system. But this is the task of "theoretical thinking". Here is what Engels said in his *Dialectics of Nature*: "Empirical natural science has accumulated such a tremendous mass of positive

material for knowledge that the necessity of classifying it in each separate field of investigation systematically and in accordance with its inner inter-connection has become absolutely imperative" (ENGELS, 1987, p. 338). In this sense, Engels places himself in the tradition of Saint-Simon and Hegel: the unity of scientific knowledge in an encyclopedic synthesis.

The first point to be noted is that the synthesis of knowledge corresponds to a general or universal conception of nature in Engels. This means reconnecting with the philosophical culture of Antiquity, just as in Hegel<sup>5</sup>. The conception of nature in Antiquity is a philosophical response to the modern scientific consciousness, which cannot deal with nature as a whole. For Engels as well as for Hegel, author of the *Encyclopedia of Philosophical Sciences*, ancient philosophy fills a gap that characterizes modern science. This positive evaluation of ancient thought in the context of modern scientific thought illustrates one of the clearest manifestations of Hegel's influence in Engels' thought.

From the first pages of the "Introduction" to the *Dialectics of Nature*, it is seen that Engels made references to Greek philosophers and scientists:

High as the natural science of the first half of the eighteenth century stood above Greek antiquity in knowledge and even in the sifting of its material, it stood just as deeply below Greek antiquity in the theoretical mastery of this material, in the general outlook on nature. (ENGELS, 1987, p. 322)

---

<sup>5</sup> The pages of Hegel's *Lectures on the History of Philosophy* devoted to Aristotle are undoubtedly the most striking witness of the role of Antiquity's understanding of physics in Hegel's evaluation of modern science. Contrary to the approach of empirical natural sciences, Hegel characterizes Aristotelian empiricism by its ability to comprehend nature as a whole: "Aristotle's empiricism is a totality [...]; he may thus be said to be a perfect empiricist, yet at the same time a thinking one" (HEGEL, 1974, p. 133). According to Hegel, the conceptual assumption that allows Aristotle to see nature as a totality is the concept of life: "Aristotle's concept of nature is, however, nobler than that of today, for with him the principal point is the determination of end as the inward determinateness of natural things. Thus he comprehended nature as life, *i.e.* as that which has its end within itself, is unity with itself, which does not pass into another, but, through this principle of activity, determines changes in conformity with its own content, and in this way maintains itself therein" (HEGEL, 1974, p. 157). This conception of organic unity should not be seen as a thought belonging to the distant past of the history of philosophy: "The fact that most recent times have brought back the rational view of the matter into our remembrance, is thus none else than a justification of the Aristotelian Idea" (HEGEL, 1974, p. 160). Engels was familiar with Hegel's *Lectures on the History of Philosophy*, and it seems that these *Lectures* played a crucial role in his evaluation of modern science.



The superiority of Greek philosophy over modern scientific culture is that modern science lacks two fundamental concepts in the study of natural being, or nature in general: totality and becoming. "For the Greek philosophers the world was essentially something that had emerged from chaos, something that had developed, that had come into being. For the natural scientists of the period [...] it was something ossified, something immutable [...]" (ENGELS, 1987, p. 322).

In Engels's thought, the whole of nature is something "moving in an eternal flux and cyclical course" (ENGELS, 1987, p. 327); "the whole of nature, [...] has its existence in eternal coming into being and passing away, in ceaseless flux, in unresting motion and change" (ENGELS, 1987, p. 327). It is this "motion and change" that the dialectical method must clarify. What is lacking in modern scientific culture is the dynamic view of nature. These concepts of "motion and change" pave the way for the explanation of the necessary interconnection between phenomena, thanks to the dialectical method. The concept of "totality" is directly linked to this dynamic view of nature. Nature is a whole. This is the basis for understanding the universal series of phenomena in their diversity. This view of nature as a whole was already present among the Greeks. The first appearance of this "theoretical natural science" is the first appearance of dialectical thought.

[...] Greek philosophy... here dialectical thought still appears in its pristine simplicity, still undisturbed by the charming obstacles which the metaphysics of the seventeenth and eighteenth centuries—Bacon and Locke in England, Wolff in Germany—put in its own way, and with which it blocked its own progress, from an understanding of the part to an understanding of the whole, to an insight into the general inter-connection of things. Among the Greeks—just because they were not yet advanced enough to dissect, analyse nature—nature is still viewed as a whole, in general. The universal connection of natural phenomena is not proved in regard to particular; to the Greeks it is the result of direct contemplation. Herein lies the inadequacy of Greek philosophy, on account of which it had to yield later to other modes of outlook on the world. But herein also lies its superiority over all its subsequent metaphysical opponents. (ENGELS, 1987, p. 341)

It is understood that the view of nature as a whole lies behind the concepts of motion and change or becoming. Engels finds this idea of natural unity in Greek philosophy. This goes hand in hand with dialectical thinking. Since nature is viewed as a whole, theoretical natural science, like ancient philosophy, is opposed to the metaphysical view that prevails in modern scientific culture.

It is just at this point that it becomes clear how important Hegel's critique of scientific empiricism is for Engels. Hegel has a great role in Engels' assessment of modern scientific culture as "metaphysics": the modern scientific consciousness insists on one-sided, analytical thinking. Hegel's critique of scientific empiricism also determines the basic idea in the relationship of his philosophy with the natural sciences. Engels adopts this critique of Hegel. This allows us to see the correlation between Engels' project and Hegel's *Philosophy of Nature*.

Modern scientific culture proceeds in a one-sided, analytical method. Modern science cannot reach the comprehension of the whole due to its analytical method, which grasps an isolated phenomenon in its singularity. Although this analytical stage is necessary in the history of the knowledge of nature, for Engels this method is far from grasping for itself natural being as all living things. In *Anti-Dühring* we read:

The analysis of nature into its individual parts, the grouping of the different natural processes and objects in definite classes, the study of the internal anatomy of organic bodies in their manifold forms—these were the fundamental conditions of the gigantic strides in our knowledge of nature that have been made during the last four hundred years. But this method of work has also left us as legacy the habit of observing natural objects and processes in isolation, apart from their connection with the vast whole; of observing them in repose, not in motion; as constants, not as essentially variables; in their death, not in their life. (ENGELS, 1987, p. 22)

Analysis, the method of modern science, Engels defined as a divisive force that distinguishes what is fundamentally united in the dynamic unity of nature. Therefore,

the nature-scientist who uses this method insists on the constancy of the concepts he uses in the study of nature.

It is seen that Engels, who defined scientific empiricism as a break in the living unity of nature, was under the direct influence of Hegel's evaluations on the subject-matter. In Hegel's thought, modern science, that is, the field of the finite, is not based on reason, but on the understanding or on the abstracting, isolating reflection. Unlike reason, understanding lacks a unifying power; as such, it sinks into the indeterminacy of the infinite variety of distinctions. The method of the moderns is the method of analysis that forgets the living unity. Against the analytical, abstracting, disintegrating, divisive power of the understanding, Hegel highlights the synthetic, concretizing, unifying and integrating power of the reason. It is understood that Engels followed Hegel on this path as well:

In order to have experiences, empiricism principally utilizes the form of *analysis*. In perception, one possesses something concrete in multiple ways whose determinations one is supposed to take apart like peeling away the layers of an onion. This process of splitting them up [*Zergliederung*] is therefore intended to dissolve the determinations that have grown together, breaking them up [*zerlegen*] without adding anything but the subjective activity of breaking them up [...] Because empiricism analyses objects, it is in error if it believes that it leaves them as they are, since it in fact transforms the concrete into something abstract. By this process, it happens at the same time that life is taken from the living, for only the concrete, or one, is alive. Nonetheless, this severing [*Scheidung*] must occur in order to comprehend, and spirit is itself the severing in itself. This, however, is only *one* side, and the chief point consists in the unification of what has been severed. (HEGEL, 2010a, §38, Addition)

As for Engels, the method of the empirical sciences is here defined as the one-sided analytical method. The concrete unity of the object is dissolved. But speculation recognizes this analytic, dissociative phase in its necessity. The loss of initial unity is the first step on the road to comprehending knowledge. It should be noted that the strictly analytical character of the method of the natural sciences also defeats the empirical purpose of this method of dealing with things as they are.

According to Engels, Greek philosophy is an important step on the road to dialectical thought as long as it considers nature as a dynamic whole. Although the modern period marked a remarkable advance in the study of individual natural phenomena, "if in regard to the Greeks metaphysics was right in particulars, in regard to metaphysics the Greeks were right in general" (ENGELS, 1987, p. 341). Engels states that the stand-point of scientific empiricism is "metaphysics". This approach includes both a general conception of the world and a treatment of categories of thought. This 'metaphysical' tendency dominates natural sciences in its self-limited method of thought, the legacy of British empiricism. It is directly Hegel's legacy to characterize scientific empiricism as a "metaphysical" view.

Speaking of modern scientific culture, Engels writes: "But what especially characterises this period is the elaboration of a peculiar general outlook, the central point of which is the *view of the absolute immutability of nature*" (ENGELS, 1987, p. 321). With this static conception of nature, science was anchoring theology. The 18th century scientists still saw nature as created at once and referred to the creator in their explanations. It should be noted that in Engels the idea of the immutability of this world not only indicates a permanent dependence of modern scientific thought on theology. There is a methodological attitude that is deeper than explicit references to the creator or God. This static world-view is reflected in the categories that modern scientific consciousness uses in natural research, and this is what gives it its metaphysical character: "It is however precisely the polar antagonisms put forward as irreconcilable and insoluble, the forcibly fixed lines of demarcation and class distinctions, which have given modern theoretical natural science its restricted, metaphysical character" (ENGELS, 1987, p. 14). This relationship, or rather the affinity that Engels established between empiricism and metaphysics, is actually a legacy from Hegelian analysis.

What is the dialectical view? "The recognition that these antagonisms and distinctions, though to be found in nature, are only of relative validity, and that on the other hand their imagined rigidity and absolute validity have been introduced into nature only by our reflective minds – this recognition is the kernel of the dialectical conception of nature" (ENGELS, 1987, p. 14). Scientific empiricism is "metaphysics" because it attributes absolute immutability to its categories. Dialectics, on the other

hand, is a critique of thought, or rather the categories of the understanding. Dialectics, in this sense, undermines the intrinsic value that scientific empiricism gives to its determinations. We see that Hegel is in the background of these explanations. According to Hegel:

The fundamental delusion in scientific empiricism is always that it uses the metaphysical categories of matter, force (not to mention those of the one, the many, universality, and infinity, etc.), and proceeds to make inferences guided by such categories, all the while presupposing and applying the forms of syllogistic inference, ignorant that in so doing it itself contains and pursues metaphysics and that it uses those categories and their relationships in a completely uncritical and unconscious fashion. (HEGEL, 2010a, §38)

It is this uncritical aspect that makes scientific empiricism a metaphysics of the understanding, for the characteristic of the old metaphysics "was a finite thinking, for it moved among thought-determinations whose boundaries counted for it as something fixed that was not negated in turn" (HEGEL, 2010a, §28, Addition).

When we read the texts by comparison, we see that Engels' critique of scientific empiricism is exactly the same as Hegel's. A direct influence of Hegel's thought can be easily seen in the theoretical conception of natural science, not only in stating the empirical method as a one-sided analytical method, but also in this metaphysical character attributed to 18th century science.

The main purpose of Engels' explanation of nature as a dynamic whole was to present an encyclopedic synthesis of the natural sciences. This attitude seeks to go beyond the one-sided analytical method operating in scientific empiricism. One meaning of this is to claim the objectivity of natural existence. This can only be understood by deepening the metaphysical meaning of scientific empiricism. The distinctions produced by modern scientific consciousness are opposed to each other in their rigidity or their absolute value. This situation leads to another opposition: the opposition between conceptual thinking and objectivity/natural being. To go beyond the metaphysical dimension of scientific empiricism means to go beyond its subjective dimension. The stage that science has reached in the 18th century is that

the categories of science have a value only for our thinking and cannot offer us the objectivity of natural being or nature. On the other hand, theoretical science wants to explain movement by the "conflict of opposites", and this is the movement of being itself. In this sense, theoretical science must progress from the subjective, metaphysical conceptual framework to the objective dialectics of nature. It denotes the movement that constitutes the life of nature:

Dialectics, so-called objective dialectics, prevails throughout nature, and so-called subjective dialectics, dialectical thought, is only the reflection of the motion through opposites which asserts itself everywhere in nature, and which by the continual conflict of the opposites and their final passage into one another, or into higher forms, determines the life of nature. (ENGELS, 1987, p. 492)<sup>6</sup>

The opposition that characterizes scientific empiricism has a dual meaning: opposition between categories and opposition to the objectivity of natural being. This is a thought that can also be seen as a legacy of Hegel's thought. Almost from the beginning of his philosophical career, Hegel defines modern scientific thought as abstraction, isolating reflection (HEGEL, 1977). This dissociative method asserts opposition absolutely; but this thought forgets that it is only in identity that the difference will find its true meaning. Hegel raises the empirical claim of the positive sciences; the criterion of their scientificity is experience. But the one-sided analytical character of the method of modern empiricism precludes its real conception of nature. The categories it uses remain "ideal elements", they have no say or claim over reality. The thought-determinations of this scientific consciousness are not real, they are just a thought, a result of reflection, a pure form of knowledge. Modern scientific culture gives way to a kind of formalism; this is a conceptual framework detached from natural reality. Hegel also criticizes modern scientific consciousness, which remains at the level of purely subjective reflection, in the "Introduction" to the *Philosophy of Nature*, being the second part of his *Encyclopedia of Philosophical*

---

<sup>6</sup> Here, too, Engels follows in the footsteps of Hegel. He divides the dialectics into "objective" and "subjective", similar to Hegel's division of the *Science of Logic* in general into "Objective Logic" and "Subjective Logic".

*Sciences*: "That which in nature was noisy with life, falls silent in the quietude of thought; its warm abundance, which shaped itself into a thousand intriguing wonders, withers into arid forms and shapeless generalities, which resemble a dull northern fog" (HEGEL, 1970, §246, Addition). "Arid forms", "shapeless generalities" that remain external to the object, to reality.

The basic concept of the objective dialectic of nature is "motion".

Dialectics of natural science: Subject-matter—matter in motion. The different forms and varieties of matter itself can likewise only be known through motion, only in this are the properties of bodies exhibited; of a body that does not move there is nothing to be said. Hence the nature of bodies in motion results from the forms of motion. (ENGELS, 1987, p. 527)

Matter cannot be thought without motion. Natural being is inherently dynamic; motion is "essential activity, the form of existence of matter" (ENGELS, 1987, p. 525). The subject-matter of theoretical natural science is matter in motion. Knowledge of the forms of motion is an indication of the knowability of the natural reality or objectivity. The concept of motion provides the possibility to bring together the diversity of mechanical, physical, chemical and organic beings. Transitions, internal connections, transformations. It also provides the opportunity to associate the dialectics of nature with the laws of history.

Dialectics seeks the unity of qualitatively different realms, but in doing so he is careful not to fall into the trap of reductionism. Engels' program or project for an encyclopedic synthesis of the empirical-positive sciences indicates the irreducible character of these sciences. In other words, the need or necessity of classifying the empirical sciences requires a recognition of the qualitative distinction in the natural world. The idea of the dialectical sequence of natural beings assumes the irreducibility of complex structures.

The concept of organic unity is at the heart of Engels' idea of the diversity of natural beings. The movement of nature is not only manifested in its particular forms, but is also revealed in the transition from one form to another:

*Classification of the sciences*, each of which analyses a single form of motion, or a series of forms of motion that belong together and pass into one another, is therefore the classification, the arrangement, of these forms of motion themselves according to their inherent sequence, and herein lies its importance.

Hegel's division (the original one) into mechanics, chemics, and organics, fully adequate for the time. Mechanics: the movement of masses. Chemics: molecular (for physics is also included in this and, indeed, both—physics as well as chemistry—belong to the same order) motion and atomic motion. Organics: the motion of bodies in which the two are inseparable. For the organism is certainly *the higher unity which within itself unites mechanics, physics, and chemistry into a whole* where the trinity can no longer be separated.

Reciprocal action is the first thing that we encounter when we consider matter in motion as a whole [...] a series of forms of motion, mechanical motion, heat, light, electricity, magnetism, chemical compound and decomposition, transitions of states of aggregation, organic life, all of which, [...] pass into one another, mutually determine one another... Mechanical motion becomes transformed into heat, electricity, magnetism, light, etc., and vice versa. Thus natural science confirms what Hegel has said (where?), that reciprocal action is the true *causa finalis* of things.

Today, when the new outlook on nature is complete in its basic features, the same need makes itself felt, and attempts are being made in this direction. But since the general evolutionary connection in nature has now been demonstrated, an external side by side arrangement is as inadequate as Hegel's artificially constructed dialectical transitions. The transitions must make themselves, they must be natural. Just as one form of motion develops out of another, so their reflections, the various sciences, must arise necessarily out of one another. (ENGELS, 1987, pp. 528, 529, 511-512, 529)

According to Engels, the notion of interrelation between forms of motion excludes the totality of natural being into its reducibility to a certain form (for example, to a mechanical form of motion). The desire to reduce chemical and biological



processes to a simple displacement arises from a metaphysical or static view of nature. To such a point of view can correspond only to the classification of the sciences as a simple external juxtaposition. Indeed, the reducibility of natural realms renders the question of interconnection of the sciences unimportant. While developing these ideas, Engels follows in the footsteps of Hegel. According to the purely mechanistic conception of the natural world, natural beings are separate from each other and are externally related to each other. According to Hegel, objects in the mechanistic conception:

are *complete* and *self-subsistent objects* that, consequently, even in connection relate to one another as *each standing on its own*, each maintaining itself in every combination as *external*. – This is what constitutes the character of *mechanism*, namely, that whatever the connection that obtains between the things combined, the connection remains one that is *alien* to them, that does not affect their nature, and even when a reflective semblance of unity is associated with it, the connection remains nothing more than *composition, mixture, aggregate, etc.* (HEGEL, 2010b, p. 631)

We see that Hegel's thought is also behind Engels' critique of reductionism:

Mechanism, as the first form of objectivity, is also that very category that first presents itself to reflection in observation of the objective [*gegenständlich*] world and a category from which this observation quite frequently does not budge. Nevertheless, this is a superficial manner of observation, lacking in thought, insufficient for making do either in relation to nature or even less in relation to the spiritual world. In nature only the completely abstract relationships of matter (insofar as it remains locked up in itself) are subject to mechanism. By contrast, even the phenomena and processes of the so-called 'physical domain' in the narrower sense of the word (for example, the phenomena of light, heat, magnetism, electricity, and so forth) cannot be explained in a merely mechanical manner (i.e. through pressure, impulse, displacement of parts, etc.). Even more unsatisfactory is the application and transference of this category to the domain of organic nature, insofar as it is a matter of conceiving what is specific to it: for

example, the nourishment and growth of plants or even animal sensation. In any case it must be regarded as a quite essential deficiency, indeed, the chief deficiency of modern research into nature that, even where it is a matter of completely different and higher categories than those of mere mechanism, it nevertheless stubbornly dings to the latter, contradicting what presents itself to an unprejudiced observation [*Anschauung*], and by this means blocks the path to an adequate knowledge of nature. (HEGEL, 2010a, §195, Addition)

In Engels, as in Hegel, the essence of scientificity is transitions. In his *Philosophy of Nature*, Hegel says, "Nature is *implicitly* a living whole" and organizes it into "the movement through its series of stages" (HEGEL, 1970, §251).

This allusion to Hegel's encyclopedic system allows us to present Engels' critique. Engels' approach, as we have seen, seeks to go beyond the subjective reflexive point of view that he saw at work in eighteenth-century science. The dialectical method aims to unveil the objectivity of nature, which is covered by the one-sided analytical approach of the understanding. We might argue that Engels agrees here with the idea put forward by Hegel in his *Philosophy of Nature*. The passage just quoted, however, shows that Engels discussed the success of this philosophy in literally explaining the objective development of nature. For Engels, the dialectical sequence or progression or transition constitutes its own connection to natural beings, while Hegel's development remains artificial and formal.

Before considering Engels' critique of the *Philosophy of Nature* in Hegel's *Encyclopedia of Philosophical Sciences*, we must once again underline his central place for Engels in the history of philosophy. Hegel is the first modern philosopher to break the metaphysical point of view:

This new German philosophy culminated in the Hegelian system. In this system—and herein is its great merit—for the first time the whole world, natural, historical, intellectual, is represented as a process, i.e., as in constant motion, change, transformation, development; and the attempt is made to trace out the internal connection that makes a continuous whole of all this movement and development. (ENGELS, 1987, p. 24)

Hegel differs from the metaphysical point of view by trying to explain nature as a dynamic totality. However, it should be noted that Engels spoke of the "idea" or "representation" of nature as a process. If nature is not really conceived as transformation or change in Hegel, it is because he started from faulty, one-sided and false premises. Although dialectics as a method of researching natural existence is traced back to Hegel, his laws were developed "in all-embracing but mystic form" (ENGELS, 1987, p. 11). Dialectical development is:

mystical in Hegel himself, because the categories appear as pre-existing and the dialectics of the real world as their mere reflection. In reality it is the reverse: the dialectics of the mind is only the reflection of the forms of motion of the real world, both of nature and of history. (ENGELS, 1987, p. 485)

Let us underline that, according to Engels, the concept of dialectics is not reduced to Hegel's idealist premises. While Engels was conscious of the implications of the pre-existence of the ideal dialectics in Hegel for the concept of nature, for him the dialectics does not depend on these idealist assumptions; "after allowance has been made for all this, there still remains Hegelian dialectics" (ENGELS, 1987, p. 343). By referring to Hegel's texts that describe the status of nature according to the dialectics of the concept, we will be able to better comprehend this critique of Engels.

Hegel, in his "Introduction" to the *Philosophy of Nature*, speaks of method as conceptual knowing (HEGEL, 1970, §246). Although it is concerned with the content of the natural world mediated by the empirical sciences, it still has knowledge of the "divine" at its core. This is conceptual knowledge, the science of the Idea, revealed in the *Science of Logic*. This Hegelian logic is not a formal logic. Its content, its concept, constitutes the divine itself:

it is its content which alone has absolute truth, or, if one still wanted to make use of the word "matter," which alone is the veritable matter – a matter for which the form is nothing external, because this matter is rather pure thought and hence the absolute form itself. Accordingly, logic is to be understood as the system of pure reason, as the realm of pure thought. *This realm is truth unveiled, truth as it is in*

*and for itself.* It can therefore be said that this content is *the exposition of God as he is in his eternal essence before the creation of nature and of a finite spirit.* (HEGEL, 2010b, p. 29)

Hegel's *Philosophy of Nature* grasps the world of natural phenomena as the concept itself in its external being. The determination peculiar to natural being is externality, that is, for Hegel, nature is the Idea in a determinate form of externality. Therefore, in natural being there is nothing but the content of the logical Idea. This externality is, first of all, the mutual externality of the determinations of the Idea as natural forms in a state of mutual indifference and independence (Hegel, 1970, §248). For Hegel, it is the appearance of individuality and autonomy that characterizes the existence of natural forms. But any natural phenomenon appears only in its explicit connection with the whole in the necessity of its external being, its existence. The method explains the (conceptually) necessary link between natural phenomena and thus explains the non-existence of forms of nature by bringing them back both to the concept and to their foundations. Thus, according to speculative nature-science:

Nature is to be regarded as a *system of stages*, the one proceeding of necessity out of the other, and being the proximate truth of that from which it results. This is not to be thought of as a *natural* engendering of one out of the other however, but as an engendering within the inner Idea which constitutes the ground of nature.

It is precisely the externality which allows differences to fall apart and appear as indifferent existence, which is characteristic of nature; it is the dialectical Notion which is the inner principle of the same, and guides its *stages* forward. (HEGEL, 1970, §248)

We can also take this concept of "stage" as the equivalent of "motion" in Engels. According to him, everything in nature is motion, dialectics explains the rational connection between different forms of motion. Hegel's *Philosophy of Nature* presents a chain of stages. The concept of stage means that movement (or process) through opposition can, for Hegel, be brought to light in nature only by reference to

the logical Idea itself. At first glance, this might be understood as if there were no dialectics, other than reference to the unfolding of the logical structure of the Idea. Or one might think that this is precisely the meaning of the status of nature as an externality of the Idea, and furthermore, that there is no dialectics of nature in Hegel, but rather a dialectics of the Idea as nature. Reference to the content of the *Science of Logic* remains the necessary condition from the dialectical point of view on nature. According to Engels, the dialectical development is made explicit from the natural being itself. It will be sufficient to end the discussion by giving a few examples of many expressions that will leave no doubt about the dialectics of nature in Hegel:

[...] everything actual contains within itself opposite determinations, ... therefore knowing and, more specifically, comprehending [*Begreifen*] an object means nothing more or less than becoming conscious of it as a unity of opposite determinations.

In its distinctive determinateness, [...] the proper, true nature of the determinations of the understanding, of things, and of the finite in general. [...] The dialectic is [...] *immanent* process of going beyond. [...] Everything finite is this, the sublation of itself. Thus, the dialectical moment constitutes the moving soul of the scientific progression and is the principle through which alone *an immanent connection and necessity* enters into the content of science, just as in general the true, as opposed to an external, elevation above the finite resides in this principle.

Properly construing and recognizing the dialectical dimension is of the highest importance. It is in general the principle of all movement, all life, and all actual activity. The dialectical is equally the soul of all truly scientific knowing. [...] Now however much the understanding is prone to resist the dialectic, the latter is by no means to be regarded as present only for the philosophical consciousness. Instead, what is in play here is already found in all other forms of consciousness and is found universally in experience. Everything that surrounds us can be viewed as an example of the dialectic. We know that all finite things, instead of being something fixed and ultimate, are really changeable and perishable, and this is nothing but the dialectic of the finite. By virtue of this dialectic, the same thing (as in itself the other of itself) is driven beyond what it immediately is and turns

over into its opposite. [...] Furthermore, the dialectic also establishes itself in all the particular domains and formations of the natural and the spiritual world as, for instance, in the movement of the celestial bodies. A planet stands now in this location, but it is in itself such as to be in a different location as well, and it brings its otherness into existence by undergoing movement. Similarly, the physical elements prove to be dialectical, and the meteorological process is the manifestation of their dialectic. It is the same principle that forms the basis of all other processes in nature and through which nature is at the same time driven beyond itself. (HEGEL, 2010a, §48, Addition, §81, Addition 1)<sup>7</sup>

It is impossible to further elucidate Hegel's and Engels' conceptions of the dialectics without addressing the question of the role of the positive sciences in their interrelation, in their elaboration. Indeed, the status of nature as the externality of the Idea corresponds to the transcendence of the empirical sciences in Hegel's speculative system. The existence of an "objective" dialectics in Engels presupposes the capacity of the positive sciences to describe nature as a process.

Engels' analysis of modern science is in accord with Hegel's. For Engels, although the 18th century marked an important stage in scientific progress, the scientific point of view remained dependent on a metaphysical perspective. But this adequacy between scientific empiricism and old metaphysics should not be stopped. Scientific consciousness also has a history. Engels realizes the possibility that 19th century science may break with the metaphysical conception of nature in comprehending nature as a process in time. Nature has a history and we owe this discovery to natural sciences. They played a decisive role in the development of theoretical natural science as well as Hegelian dialectics. In astronomy, we owe the first break from the metaphysical world-view to Kant. According to Engels, the scientific theory developed by Kant in his *Universal History of Nature and Theory of the Heavens* proves that nature does not act in the endless monotony of an endlessly repeating cycle, but that it has a history (ENGELS, 1987, p. 53). In biology, Darwin's name should be mentioned. Therefore, according to Engels, we cannot stop at the

---

<sup>7</sup> On the subject that Hegel's method is not dialectical, let alone that there is no dialectic in nature, see: KOJÈVE, 1980. For an example of the opposite view, see: GARAUDY, 1965, p. 369f.).

analytical method of modern empiricism in terms of a true conception of nature. According to him, it should be accepted that the positive sciences have moved to an evolutionary/developmental conception of nature. Thus, it will be possible to free the Hegelian dialectics from its idealist presuppositions.

Engels points to the fundamental conclusion of the strictly conceptual status of Hegel's dialectics in a difference of status between nature and spirit. In Hegel, nature was posited as a system of stages closed to evolution<sup>8</sup>. Kant and Darwin, on the contrary, show that nature has an evolution over time. Engels concludes that Hegel's conception of nature as the otherness or externality of the Idea (and thus the presupposition of a conceptual dialectics) is unacceptable, since natural actuality is also historical. In his treatise on the natural sciences, Engels tells us:

It goes without saying that my recapitulation of mathematics and the natural sciences was undertaken in order to convince myself also in detail—of what in general I was not in doubt—that in nature, amid the welter of innumerable changes, the same dialectical laws of motion force their way through as those which in history govern the apparent fortuitousness of events. (ENGELS, 1987, p. 11)

In this sense, according to Engels, it is the progress of science that makes it possible to go beyond Hegel's point of view and thereby save the dialectics. Unlike Hegel, who analyzed scientific empiricism only as a science of understanding, Engels

---

<sup>8</sup> Hegel insists that speculation is incompatible with theories of evolution. Hegel says that it is rather futile to think that species develop one after another over time (HEGEL, 1970, §249, Addition). Of course, the *Philosophy of Nature* offers a progression from the simplest natural forms, space and time, to the most complex of the realm of life, but this is a progression according to the necessity of the Idea. This progress should not be produced naturally, but in the Idea, which constitutes the inner principle of nature (HEGEL, 1970, §249, Addition). Theories of evolution are criticized within the framework of Hegel's general critique of empiricism. These vague and ambiguous explanations have no basis other than sensory experience (HEGEL, 1970, §249, Addition). However, Engels states "the germ of the theory of evolution" (ENGELS, 1987, p. 585) in Hegel. Kuno Fischer wrote that Hegel, a 19th-century philosopher, was "actually the philosopher of the theory of evolution" (FISCHER, 1911, p. 1177). According to Nietzsche, Hegel is someone who preceded Darwin: "[...] *Hegel's* astonishing move, with which he struck through all logical habits and indulgences when he dared to teach that species concepts develop *out of each other*: with this proposition the minds of Europe were preformed for the last great scientific movement, Darwinism --for without Hegel there could be no Darwin. Is there anything German in this Hegelian innovation which first introduced the decisive concept of 'development' into science?" (NIETZSCHE, 2007, p. 218).

also realizes the possibility of science to explain the (objective) dialectics of natural being in Kant and Darwin. This advancement of empirical science constitutes for Engels the condition for the possibility of going beyond the Hegelian dialectics. But it also forms its justification. The historical possibility that the positive sciences could exhibit a similar development from the dialectical point of view is what determines Engels' break with Hegelianism, or his transition from the dialectics of the Idea as nature to the dialectics of nature. Engels sees the possibility of breaking away from Hegel's idealistic point of view as a result of the development of the sciences.

What Engels is trying to do is a reversal of the dialectical method/positive science relation as conceived by Hegelian speculation. For Hegel, philosophy not only finds itself in harmony with nature as it is given to us by experience, but also presupposes physics as a condition for the beginning and formation of philosophical knowledge (HEGEL, 1970, §246; HEGEL, 2010a, § 6). The *Philosophy of Nature* directly confronts an empirical content developed by the positive sciences. This modern empiricism has been characterized as one-sided analytical. However, Hegel does not adopt a strictly negative attitude towards the positive sciences. This is because the processing of the content of experience necessarily passes through this moment of differentiation. To the extent that the empirical sciences analyze the phenomenal multiplicity on the basis of universal determinations, they:

do not stand still with the perception of the details of the appearances; instead, by thinking, they have readied this material for philosophy by discovering its universal determinations, genera, and laws. In this way, they prepare this particularized content so that it can be taken up into philosophy. (HEGEL, 2010a, §12)

However, this recognition of modern empiricism's ability to elaborate the content of an experience also does not prevent philosophy from developing its own empirical content by using its own concepts:

the relationship of the speculative to the other sciences is merely this, namely that the former does not simply set aside the empirical content of the latter, but



instead acknowledges and uses it; that it likewise acknowledges and utilizes as its own content the universal produced by these sciences, such as their laws, genera, etc.; and furthermore that it introduces into those categories others as well and validates them. In this respect, the difference between them concerns solely the said modification of the categories. (HEGEL, 2010a, § 9)

Thus, Hegel initiates a philosophical program that goes beyond modern scientific culture. The history of the positive sciences ends at the stand-point of understanding and is therefore called upon to be transcended in philosophical natural science. Positive sciences, for Hegel, are not in a position to make the transition from the old metaphysics of understanding to speculative science. This transition can be made only by invoking the *Science of Logic* as a system or science of the Idea. Herein lies the meaning of transcending modern scientific culture in speculative philosophy.

It would be futile to deny the importance that Engels attached to the role of philosophy in the evolution of scientific consciousness in terms of the transition from a metaphysical conception of the world to a dialectical one. Philosophy remains the instrument of consciousness of the metaphysical presuppositions of scientific empiricism (ENGELS, 1987, pp. 490-491). The misunderstanding of philosophy leads the scientific consciousness to become obsessed with the inconsistencies of metaphysics and obscures the role played by philosophy in its own development. Perhaps the most striking example is the rejection of Hegel's philosophical system by 19th century scientists or scholars. Dialectic was rejected when scientific theories were irresistibly imposed (ENGELS, 1987, p. 22).

However, Engels seems to have reversed the Hegelian framework (the framework for the elimination of scientific empiricism in speculation) of the transition from the point of view of the understanding to dialectical reason. According to Engels, developments in the sciences already proclaim the transcendence of philosophy in positive science. It seems that Engels did not stop at the analysis of the positive sciences as a one-sided view of the understanding. Unlike Hegel, he gives the positive sciences the opportunity to enter the dialectical path. In fact Hegel would obviously be pleased if he saw the natural sciences come to this line. The link between the one-sided analytical method and the dialectical method is an observable phenomenon in

the history of the positive sciences. They represent a historical vein in which theoretical science, that is, the dialectical and materialist conception of nature, emerged. This transition occurs at the level of the historical evolution of scientific consciousness and without any external contribution. Engels is well aware of what he owes to philosophy: the conception of nature as a whole in motion (Greeks) and dialectical laws (Hegel). However, it should be emphasized that Engels insisted on the possibility of science to raise philosophical theses to the level of scientific truths, without any acceptance by science of pre-existing dialectical concepts in philosophy. In the 19th century:

empirical natural science made such an advance and arrived at such brilliant results that not only did it become possible to overcome completely the mechanical one-sidedness of the eighteenth century, but also natural science itself, owing to the proof of the inter-connections existing in nature itself between the various fields of investigation (mechanics, physics, chemistry, biology, etc.), was transformed from an empirical into a theoretical science and, by generalizing the results achieved, into a system of the materialist knowledge of nature. (ENGELS, 1987, p. 476)

For Engels, science puts itself on the path of dialectical materialism, independent of any reflection on philosophy.

This allows Engels to distinguish his approach from the process initiated by developments in the sciences. The theory developed by Engels only becomes conscious of a process related to the positive sciences. From a materialistic and dialectical point of view to nature:

It is possible to arrive at this recognition because the accumulating facts of natural science compel us to do so; but one arrives at it more easily if one approaches the dialectical character of these facts equipped with an understanding of the laws of dialectical thought. In any case natural science has now advanced so far that it can no longer escape dialectical generalization. (ENGELS, 1987, p. 14)

To read the results of science through the general laws of dialectics (inherited from Hegel) is to somehow contribute to the development of science itself. Engels' thought can be thought of as the proactive consciousness of a process that scientifically proves that philosophy only intuits or represents for itself. Engels states that: "Yet the advance of theoretical natural science may possibly make my work to a great extent or even altogether superfluous" (ENGELS, 1987, p. 13). Thus, the philosophy of nature, by the fact that it scientifically expresses the general laws of the dialectic, is directed to surpass itself in positive science, which is no longer called empirical science, but theoretical science.

It would be wrong to think that Engels' interest in Hegel was limited to the critique of modern scientific consciousness. We have focused our attention on this within the limits of this article. Especially from the late 1850s onwards, Engels and Marx became much more preoccupied with Hegel's philosophy in general, and Hegel's dialectical method in particular, and became conscious dialecticians. Unlike their distance from Hegel's system, which they consider as conservative, they applied the dialectic, which they described as critical and revolutionary, in history, society, politics and economy. It fell to Engels to apply the dialectical method in the natural sciences as a result of the division of labor between them. At a time when Hegel's philosophy in general fell out of favor, it was the privilege of Engels and Marx to refer to Hegel and apply it by extracting some elements from his method.

## Bibliography

CROCE, B. (1969), *What is Living and What is Dead of the Philosophy of Hegel?*, trad. Douglas Ainslie, New York, Russell and Russell.

ENGELS, F. (1986), *MECW*, vol. 40 and vol. 42, New York: International Publishers.

ENGELS, F. (1987), "Anti-Dühring and Dialectics of Nature", in *MECW*, vol. 25, New York: International Publishers.

ENGELS F. (1988), *Marx and Engels, 1871-1874*, in *MECW*, vol. 23, New York: International Publishers.

FISCHER, K. (1911), *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Erster Band, Zweite Auflage, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

GARAUDY, R. (1965), *Gott is tot. Das System und die Methode Hegels*, German tr. by Theodor Lücke, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt.

GRIESE, A. (1981), "Engels' 'Dialektik der Nature'. Theoretische Konzeption und philosophiehistorische Voraussetzungen", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 29(6), pp. 613-628.

HEGEL, G.W.F. (1970), *The Philosophy of Nature*, vol. I, ed. and tr. by M. J. Petry, London: Georg Allen and Unwin Ltd., New York: Humanities Press, Inc.

HEGEL, G.W.F. (1974), *Lectures on the History of Philosophy*, vol. 2, tr. by E. S. Haldane and F. H. Simson, London: Routledge and Kegan Paul, New York: The Humanities Press.

HEGEL, G.W.F. (1977), *Faith and Knowledge*, tr. by W. Cerf and H. S. Harris, Albany: State University of New York Press.

HEGEL, G.W.F. (2010a), *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline. Part. I: Science of Logic*, trad. and ed. K. Brinkmann and D.O. Dahlstrom, Cambridge: Cambridge University Press.

HEGEL, G.W.F. (2010b), *The Science of Logic*, trad. and ed. George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press.

KANGAL, K. (2020), *Friedrich Engels and the Dialectics of Nature*, London: Palgrave Macmillan.

KOJÈVE, A. (1980), *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit*, trad. J.H. Nichols, Jr., Ithaca and London: Cornell University Press.

LUKÁCS, G. (1967), *History and Class Consciousness. Studies in Marxist Dialectics*, trad. Rodney Livingstone, Cambridge: Massachusetts, MIT Press.

MERLEAU-PONTY, M. (1964), "Marxism and Philosophy", in *Sense and Nonsense*, trad. H. Dreyfus and P. A. Dreyfus, Evanston: Northwestern University Press.

NIETZSCHE, F. (2007), *The Gay Science*, trad. J. Naucktoff and A. Del Caro, Cambridge: Cambridge University Press.

SARTRE, J. P. (1962), "Materialism and Revolution", in: *Literary and Philosophical Essays*, trad. Annette Michelson, New York: Collier Books.

SCHMIDT, A. (1971), *The Concept of Nature in Marx*, trad. Ben Fowkes, London: New Left Books.

SHEEHAN, H. (1993), *Marxism and the Philosophy of Science. A Critical History*, New Jersey: Humanities Press International, Inc.



**Índice alfabético de autores / Índice alfabético de autores /  
Alphabetical Index of Authors**

- Arteaga, Julio, vol. II, p. 287
- Balladares, Javier, vol. II, p. 111
- Barniske, Friedemann, vol. III, p. 101
- Bavaresco, Agemir, vol. III, p. 67
- Bluhm, Harald, vol. II, p. 349
- Bordignon, Michela, vol. I, p. 235
- Brauer, Daniel, vol. II, p. 75
- Breitling, Andris, vol. II, p. 257
- Castilla, Josimar, vol. II, p. 361
- Celich, Graciela, vol. III, p. 243
- Chataignier, Gustavo, vol. II, p. 277
- Cordero, Valentina, vol. III, p. 271
- Cosentino, Rafael, vol. II, p. 155
- De la Maza, Mariano, vol. III, p. 123
- Del Águila, Levy, vol. III, p. 233
- Díaz, Jorge-Aurelio, vol. III, p. 47
- Díaz, Maverick, vol. II, p. 165
- Duplancic, Víctor, vol. I, p. 155
- Duque, Félix, vol. II, p. 195
- Fernández, Jorge Eduardo, vol. I, p. 279
- Ferreiro, Héctor, vol. I, p. 105
- Gama, Luis Eduardo, vol. II, p. 49

- Gamio, Gonzalo, vol. II, p. 297
- Giusti, Miguel, vol. I, p. 85
- Gottschlich, Max, vol. I, p. 363
- Helberg, Heinrich, vol. I, p. 443
- Hensold, Julian, vol. I, p. 291
- Hoffmann, Thomas S., vol. I, p. 31
- Houlgate, Stephen, vol. I, p. 217
- Huesca, Fernando, vol. I, p. 395
- Iannelli, Francesca, vol. II, p. 309
- Iber, Christian, vol. III, p. 67
- Illetterati, Luca, vol. I, p. 49
- Infantino, Giuliano, vol. I, p. 309
- Kervégan, Jean-François, vol. II, p. 31
- Kiliçaslan, Eyüp Ali, vol. III, p. 329
- Krebs, Victor J., vol. III, p. 221
- Krijnen, Christian, vol. II, p. 235
- Kurle, Adriano, vol. II, p. 379
- Lau, Chong-Fuk, vol. I, p. 453
- Marchena, Julio, vol. II, p. 395
- Marmasse, Gilles, vol. I, p. 69
- Mendoza, Mijail, vol. I, p. 423
- Montecinos, Sergio, vol. I, p. 321
- Nación, Miguel Ángel, vol. II, p. 179
- Neumann, Hardy, vol. I, p. 131



- Novelli, Pedro, vol. II, p. 121
- Ortigosa, Andrés, vol. I, p. 379
- Pérez Cortés, Sergio, vol. I, p. 257
- Pérez Valerga, Antonio, vol. I, p. 409
- Persch, Martin, vol. I, p. 473
- Peter, Andrej, vol. I, p. 195
- Râmbu, Nicolae, vol. III, p. 155
- Ringleben, Joachim, vol. III, p. 29
- Rizo-Patrón, Rosemary, vol. I, p. 165
- Ruiz-Eldredge, Ernesto, vol. III, p. 279
- Sánchez, César, vol. III, p. 295
- Sell, Annette, vol. I, p. 347
- Sepúlveda, Pedro, vol. I, p. 181; vol. III, p. 185
- Silva, Marlon Garcia, vol. III, p. 307
- Solari, Enzo, vol. II, p. 89
- Souyris, Lorena, vol. II, p. 277
- Tinajeros, Gonzalo, vol. II, p. 411
- Valdez, Martín, vol. III, p. 319
- Vega, Thaís, vol. II, p. 141
- Veliq, Fabiano, vol. III, p. 165
- Vera, Santiago, vol. II, p. 429
- Vieweg, Klaus, vol. II, p. 219
- Yeomans, Christopher, vol. I, p. 267
- Zöller, Günter, vol. III, p. 139

Zubiria, Martín, vol. II, p. 335

**ANEXO / APÊNDICE / APPENDIX**

**Programa del Congreso / Programa do Congresso /  
Congress Program**



# Hegel y el círculo de las ciencias

III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel

*En conmemoración de los 250 años de su nacimiento*

# Hegel und die Wissenschaften

3. Deutsch-lateinamerikanischer Hegelkongress

*Aus Anlass von Hegels 250. Geburtstag*

# Hegel e as Ciências

III Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel

*Em comemoração dos 250 anos de seu nascimento*

# Hegel and the Circle of Sciences

III German-Latin American Congress on Hegel's Philosophy

*Commemorating the 250th Anniversary of the Birth of Hegel*



 **FILORED**

 **ISTITUTO  
italiano  
di CULTURA**  
LIMA

 **AMBASSADE  
DE FRANCE  
AU PÉROU**  
*Liberté  
Égalité  
Fraternité*

**Lima - Perú, 2022**

**31 octubre - 2 noviembre**

Campus de la Pontificia Universidad Católica del Perú

**Cusco - Perú, 2022**

**3 - 4 noviembre**

Paraninfo de la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

Botella Búho, Moche I, cerámica moldeada, MUCEN-BCRP. Foto: Daniel Giannoni

Eulenflasche, Moche I, Keramikform, MUCEN-BCRP. Foto: Daniel Giannoni

Garrafa de coruja, Moche I, cerâmica moldada, MUCEN-BCRP. Foto: Daniel Giannoni

Owl bottle, Moche I, molded pottery, MUCEN-BCRP. Photo: Daniel Giannoni

**PROGRAMA / PROGRAMM / PROGRAMA / PROGRAM**



## ÍNDICE / INHALT / CONTEÚDO / CONTENTS

<b>COMITÉ ORGANIZADOR / ORGANISATIONSKOMITEE / COMITÊ ORGANIZADOR / ORGANIZING COMMITTEE</b> .....	5
--	---

<b>PRESENTACIÓN</b> .....	6	<b>EINFÜHRUNG</b> .....	10	<b>APRESENTAÇÃO</b> .....	14	<b>PRESENTATION</b> .....	18
<b>INFORMACIÓN GENERAL</b> ....	7	<b>ALLGEMEINE INFORMATIONEN</b> ....	11	<b>INFORMAÇÕES GERAIS</b> ....	15	<b>GENERAL INFORMATION</b> ....	19
Inscripciones .....	7	Registrierung.....	11	Inscrição.....	15	Registration.....	19
Sedes .....	7	Veranstaltungsorte .....	11	Sedes .....	15	Venues .....	19
Actividades académicas.....	7	Akademische Veranstaltungen.....	11	Atividades acadêmicas .....	15	Academic activities .....	19
Programa cultural .....	8	Kulturprogramm .....	12	Programa cultural .....	16	Cultural Program .....	20
<b>PROGRAMA GENERAL</b> .....	9	<b>GESAMTPROGRAMM</b> .....	13	<b>PROGRAMA GERAL</b> .....	17	<b>OVERALL PROGRAM</b> .....	21

### PROGRAMA / PROGRAMM / PROGRAMA / PROGRAM

<b>Lunes 31 de octubre / Montag 31. Oktober / Segunda-feira, 31 de outubro / Monday, October 31</b> .....	22
<b>Martes 1 de noviembre / Dienstag, 1. November / Terça-feira, 1 de novembro / Tuesday, November 1</b> .....	23
<b>Miércoles 2 de noviembre / Mittwoch, 2. November / Quarta-feira, 2 de novembro / Wednesday, November 2</b> .....	26
<b>Jueves 3 de noviembre / Donnerstag, 3. November / Quinta-feira, 3 de novembro / Thursday, November 3</b> .....	27
<b>Viernes 4 de noviembre / Freitag 4. November / Sexta-feira, 4 de novembro / Friday, November 4</b> .....	28
<b>ÍNDICE DE CONFERENCISTAS / REDNERVERZEICHNIS / ÍNDICE DE ORADORES / SPEAKER INDEX</b> .....	30
<b>PLANO DEL CAMPUS PUCP / KARTE DES CAMPUS PUCP / MAPA DO CAMPUS PUCP / MAP OF THE CAMPUS PUCP</b> .....	33

#### LIBRO DE RESÚMENES

Hemos preparado un libro en el que consignamos los resúmenes de las conferencias del congreso, así como las reseñas biográficas de sus autores. Dada su extensión, hemos preferido editarlo en forma solo digital.  
El libro se halla disponible y se puede descargar de la página web del Congreso Hegel: <https://congreso-hegel.pucp.edu.pe/>

#### ZUSAMMENSTELLUNG DER ZUSAMMENFASSUNGEN

Wir haben eine Zusammenstellung der Zusammenfassungen vorbereitet, in der Sie die Zusammenfassungen der Kongressvorträge sowie die biografischen Angaben zu den Autoren finden. Auf Grund ihrer Länge haben wir es vorgezogen, sie nur digital zu veröffentlichen.  
Das Buch ist erhältlich und kann von der Website des Hegel-Kongresses heruntergeladen werden: <https://congreso-hegel-de.pucp.edu.pe/>

#### LIVRO DE RESUMOS

Preparamos um livro no qual consignamos os resumos das conferências do congreso, bem como os esboços biográficos de seus autores. Dada a sua extensão, preferimos editá-lo apenas digitalmente.  
O livro está disponível e pode ser baixado no site do Hegel Congress: <https://congreso-hegel-br.pucp.edu.pe/>

#### ABSTRACT BOOK

We have prepared a book in which we consign the abstracts of the congress conferences, as well as the biographical sketches of their authors. Given its length, we have preferred to edit it digitally only.  
The book is available and can be downloaded from the Hegel Congress website: <https://congreso-hegel-en.pucp.edu.pe/>



## **COMITÉ ORGANIZADOR / ORGANISATIONSKOMITEE / COMITÊ ORGANIZADOR / ORGANIZING COMMITTEE**

### **Coordinación general / Gesamtleitung / Coordenação Geral / General Coordination**

Miguel Giusti, Lima

Thomas Sören Hoffmann, Hagen

### **Comité científico / Wissenschaftlicher Beirat / Comitê Científico / Scientific Committee**

Agemir Bavaresco (Porto Alegre), Mariano de la Maza (Santiago de Chile), Héctor Ferreiro (Buenos Aires),

Luis Eduardo Gama (Bogotá), Walter Jaeschke (†) (Bochum), Heiner F. Klemme (Halle), Anton Koch (Heidelberg),

Gustavo Leyva (México), Hardy Neumann Soto (Valparaíso), Hernán Pringe (Santiago de Chile), Mario Rojas (México),

Birgit Sandkaulen (Bochum), Konrad Christoph Utz (Fortaleza), Martin Zubiría (Mendoza)

### **Comité ejecutivo: / Exekutivkomitee / Comitê Executivo / Executive Committee**

Ciro Alegría (†), Mariana Chu, Patricia Harman, Francisco Hernández, Fernando Moledo, José Moriano, Rosemary Rizo-Patrón,

Lucía Román, Fabio Sánchez

### **Secretaría académica / Akademisches Sekretariat / Secretaria acadêmica / Academic Secretariat**

Bárbara Bettocchi, Eliana Mera, Claudia Aponte

### **Grupo estudiantil de apoyo / Studenten-Hilfskraft / Grupo de apoio estudiantil / Student Support Group**

Josimar Castilla, Fernanda Cueto, Maverick Díaz, Juan Gonzales, Julio Marchena, Daria Peña, Juan Francisco Osoreo, Carlos Schoof

### **Edición de textos / Textbearbeitung / Edição de texto / Text Editing**

Rodrigo Ferradas

### **Diseño gráfico / Grafikdesign / Desenho gráfico / Graphic design**

Gisella Scheuch

### **PUCP**

Centro de Estudios Filosóficos, Vicerrectorado de Investigación, Departamento de Humanidades,

Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Grupo de Investigación sobre la Actualidad del Pensamiento de Hegel, Dirección de

Comunicaciones, Dirección de Tecnologías de Información, Oficina de Eventos y Viajes



# Hegel y el círculo de las ciencias

III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel

*En conmemoración de los 250 años de su nacimiento*

## PRESENTACIÓN

La conmemoración de los 250 años del nacimiento de Hegel es una ocasión propicia para debatir sobre la novedosa interpretación que el pensador alemán le dio al sentido, a la tarea y a la construcción sistemática de la filosofía. En particular, se tratará de tematizar la relación de la filosofía con las otras figuras del saber humano, especialmente con aquellas que poseen pretensiones de cientificidad. Es sabido que Hegel mismo sostuvo que la filosofía debía dejar de ser simplemente “amor a la sabiduría” para convertirse en “saber efectivo” o en “ciencia”. A partir de una comprensión dialéctica de las categorías del pensamiento y del método de las ciencias particulares, la totalidad del saber debía desarrollarse en un “círculo de círculos”, focalizado en la filosofía y en las ciencias filosóficas, pero abierto asimismo al diálogo con las demás ciencias.

El III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel se propone hacer un balance y someter a discusión la actualidad de esta empresa teórica. En muchos ámbitos de la discusión filosófica, pero también en los debates epistemológicos contemporáneos de las más diversas ciencias, se deja sentir, en efecto, el eco de las grandes intuiciones de la filosofía de Hegel, ya sea en la conciencia de la historicidad del pensar, o ya sea en la dimensión social, comunitaria, de la racionalidad; tanto en la concepción que tenemos de la historia del arte o la filosofía, como en el cuestionamiento de los principios de la modernidad o en los fundamentos de una era postmoderna.

El Congreso es una iniciativa de la Red Germano-Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía (FILORED), a la que pertenecen las siguientes universidades: Fernuniversität in Hagen (Hagen), Ruhr-Universität Bochum (Bochum), Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Halle), Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires), Universidad Federal do Ceará (Fortaleza), Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Porto Alegre), Universidad Nacional de Colombia (Bogotá), Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Valparaíso), Universidad Diego Portales (Santiago de Chile), Universidad Autónoma Metropolitana (México), Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) y Universidade Federal de São Carlos (São Paulo).

Las sedes del Congreso son la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y la Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC), con la colaboración de la Red Peruana de Universidades.

Hemos contado con el auspicio del Istituto Italiano di Cultura de Lima y la Embajada de Francia en el Perú.

## INFORMACIÓN GENERAL

### Inscripciones

La inscripción en el Congreso y el pago de los derechos deben hacerse de manera digital, a través de la pestaña correspondiente de la página web (<https://congreso-hegel-en.pucp.edu.pe/registration>). La inscripción es indispensable para permitir el ingreso al campus de la universidad.

El lunes 31 de octubre, a partir de las 08:00 horas, en el Auditorio de Humanidades, se hará entrega de los materiales del Congreso, entre ellos la credencial de identificación, que deberá ser utilizada por todos los participantes, y el programa impreso.

### Sedes

- **Lima: Campus de la PUCP**, Avenida Universitaria 1801, San Miguel  
Adjuntamos un plano del campus (p. 33) con la señalización de las puertas de ingreso y las aulas en las que tendrán lugar las sesiones del Congreso.
- **Cusco: Paraninfo de la UNSAAC**, Plaza de Armas del Cusco

### Actividades académicas

- **Conferencias plenarias**  
Habrá 8 conferencias plenarias, la primera de las cuales, la “Plenaria inaugural” estará a cargo de 2 plenaristas. Las conferencias plenarias están numeradas y así aparecen en el programa. Todas ellas tendrán lugar, en Lima, en el Auditorio de Humanidades (Campus PUCP) y, en Cusco, en el Salón de Grados del Paraninfo de la UNSAAC. Las conferencias plenarias tienen 1:15 horas de duración, 45 minutos para la lectura y 30 minutos para la discusión.
- **Conferencias temáticas plenarias** (simultáneas)  
Habrá 12 conferencias temáticas plenarias, correspondientes a las doce secciones temáticas de las que se compone el programa del Congreso. Son anunciadas en el programa de acuerdo con el número de cada sección. Tendrán lugar, en Lima, en el Auditorio de Humanidades y en el Auditorio de Estudios Generales Letras (Campus PUCP), y, en Cusco, en el Salón de Grados del Paraninfo de la universidad. Las conferencias temáticas plenarias tienen 1 hora de duración, 45 minutos para la lectura y 15 minutos para la discusión.
- **Mesas simultáneas**  
Habrá 7 bloques de mesas simultáneas a lo largo de la semana. En el Programa detallado (p. 22 en adelante), se indica la relación de las aulas y los nombres de los ponentes en ambas sedes. Las ponencias de las mesas simultáneas tienen 30 minutos de duración, 20 minutos para la lectura y 10 minutos para la discusión.
- **Presentaciones de libros**  
Se han previsto 2 bloques para presentaciones de libros, el lunes en el campus de la PUCP y el viernes en el Paraninfo de la UNSAAC. Las presentaciones de libros tienen una duración de 30 minutos.
- **Homenaje**  
En el Congreso se rendirá homenaje a Jorge Aurelio Díaz, profesor de la Universidad Nacional de Colombia, en mérito a su distinguida trayectoria académica y a su contribución al desarrollo y la difusión de la filosofía de Hegel en América Latina.

- **Concurso de ensayo**

Al finalizar la ceremonia de inauguración del Congreso, se dará a conocer el nombre del ganador del Concurso de ensayo sobre “Hegel y América Latina”.

- **Secciones temáticas**

De acuerdo con lo establecido en la convocatoria al Congreso, el programa comprende 12 secciones temáticas. En la siguiente página enumeramos dichas secciones, indicando los nombres de los profesores que tendrán a su cargo la respectiva conferencia inaugural.

## **Programa cultural**

- **Gran Teatro Nacional**

El miércoles 2 de noviembre, a las 16:00 horas, podremos asistir al Ensayo General del próximo estreno del Ballet Folclórico Nacional, la obra “Retablo amazónico”, espectáculo contemporáneo inspirado en la Amazonía que busca generar conciencia ambiental y social mediante diversos lenguajes de la danza, música, teatro y recursos audiovisuales, rindiendo homenaje a lideresas y líderes amazónicos que lucharon por los derechos de sus comunidades.

Dirección general y creación artística: Fabricio Varela Travesí

Dirección musical: Eddy Sánchez

Dirección de arte: Pepe Corzo

Para el ingreso a la función, les solicitaremos su confirmación y el número de un documento de identidad. La dirección del Teatro es: Avenida Javier Prado Este 2225, San Borja. Es preciso llegar al Teatro a más tardar a las 15:30 horas.

Al finalizar la función, ofreceremos a nuestros invitados una recepción de cierre de las actividades del Congreso en Lima en el foyer del Gran Teatro Nacional.

## PROGRAMA GENERAL

### Hegel y el círculo de las ciencias / III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel

Lima: 31 octubre - 2 noviembre 2022, Pontificia Universidad Católica del Perú

Cusco: 3-4 noviembre 2022, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

Hora	Lunes 31	Martes 1	Miércoles 2	Jueves 3	Viernes 4	
8:00 - 8:45	INSCRIPCIONES					
8:45 - 9:15	Inauguración	PLENARIAS TEMÁTICAS Sección V: Luca Illetterati Sección VI: Annette Sell	PLENARIAS TEMÁTICAS Sección X: Joachim Ringleben Sección XII: Heiner Klemme		PLENARIA TEMÁTICA Sección XI: Max Gottschlich	
9:15 - 9:45	PLENARIA INAUGURAL  Thomas S. Hoffmann Francesca Iannelli			Viaje a Cusco		
9:45 - 10:00		Pausa	Pausa		Pausa	
10:00 - 11:30		Mesas Simultáneas 2 (6 mesas)	Mesas Simultáneas 4 (6 mesas)		Mesas Simultáneas 6 (4 mesas)	
11:30 - 11:45		Pausa	Pausa		Pausa	
11:45 - 12:00	Pausa					
12:00 - 13:00	PLENARIAS TEMÁTICAS Sección I: Gilles Marmasse Sección II: Michela Bordignon	PLENARIA 3 Félix Duque	PLENARIA 5 Jorge Aurelio Díaz			PLENARIA 7 Héctor Ferreiro
13:00 - 15:00	Almuerzo	Almuerzo	Almuerzo			Almuerzo
15:00 - 16:00	PLENARIAS TEMÁTICAS Sección III: Violetta Waibel Sección IV: Lore Hühn	PLENARIAS TEMÁTICAS Sección VIII: Christian Krijnen Sección IX: Martín Zubiría				PLENARIA TEMÁTICA Sección VII: Luis E. Gama
16:00 - 16:15	Pausa	Pausa	GRAN TEATRO NACIONAL			Pausa
16:15 - 17:15	Mesas Simultáneas 1 (4 mesas)	Mesas Simultáneas 3 (5 mesas)	RECEPCIÓN		Mesas Simultáneas 5 (4 mesas)	Mesas Simultáneas 7 (2 mesas)
17:15 - 17:45	PRESENTACIONES DE LIBROS			PRESENTACIONES DE LIBROS		
17:45 - 18:00	Pausa	Pausa		Pausa	Pausa	
18:00 - 19:15	PLENARIA 2 Hardy Neumann	PLENARIA 4 Stephen Houlgate		PLENARIA 6 Jean-François Kervégan	PLENARIA 8 Miguel Giusti	

#### Secciones temáticas

**Sección I:** Hegel y el saber filosófico / Gilles Marmasse (Poitiers)

**Sección II:** Hegel y la ciencia de la lógica / Michela Bordignon (Sao Paulo)

**Sección III:** Hegel y la historia de la filosofía / Violetta Waibel (Wien)

**Sección IV:** Hegel en el contexto de la filosofía clásica alemana / Lore Hühn (Freiburg im Breisgau)

**Sección V:** Hegel y las ciencias de la naturaleza / Luca Illetterati (Padova)

**Sección VI:** Hegel y las ciencias del hombre / Annette Sell (Bochum)

**Sección VII:** Hegel y el derecho / Luis Eduardo Gama (Bogotá)

**Sección VIII:** Hegel y la filosofía de la historia / Christian Krijnen (Amsterdam)

**Sección IX:** Hegel y el arte / Martín Zubiría (Mendoza)

**Sección X:** Hegel y la religión / Joachim Ringleben (Göttingen)

**Sección XI:** Hegel y la pluralidad de saberes y formas del saber / Max Gottschlich (Linz)

**Sección XII:** Hegel y sus críticos / Heiner F. Klemme (Halle-Wittenberg)



# Hegel und die Wissenschaften

## 3. Deutsch-lateinamerikanischer Hegelkongress

*Aus Anlass von Hegels 250. Geburtstag*

### EINFÜHRUNG

Der 3. Deutsch-lateinamerikanische Hegelkongress findet im Gedenken an Hegels 250. Geburtstag statt. Er nimmt den Anlass auf, um Hegels Neudeutung von Sinn, Aufgabe und systematischem Aufbau der Philosophie zu vergegenwärtigen und zu diskutieren. Insbesondere soll dabei das Verhältnis der Philosophie zu anderen Gestalten des menschlichen Wissens, zumal zu den sich wissenschaftlich organisierenden Gestalten thematisiert werden. Bekanntlich sollte nach Hegel dabei die Philosophie aufhören, bloß „Liebe zum Wissen“ zu sein und vielmehr anfangen, „wirkliches Wissen“ oder „Wissenschaft“ zu werden. Im Ausgang von der dialektischen Einsicht in die logischen Kategorien des Denkens und die Methode der besonderen Wissenschaften sollte sich in einem „Kreis von Kreisen“ eine Totalität des Wissens entfalten, die in der Philosophie und den philosophischen Wissenschaften zentriert, aber ebenso auf den Dialog mit anderen Wissenschaften hin angelegt und geöffnet ist.

Der Kongress zielt darauf ab, Bilanz zu ziehen und die Aktualität eines solchen Vorhabens zu erörtern. In zahlreichen philosophischen, aber auch über die Philosophie hinausgreifenden Debatten zur Epistemologie lassen sich Hegelsche Grundeinsichten aufspüren: so im Bewusstsein der Geschichtlichkeit des Denkens oder der gesellschaftlichen Dimension der Rationalität, etwa in unserem Begriff der Kunst- oder auch Philosophiegeschichte, so auch im Streit um die Prinzipien der Moderne oder die innere Verfassung einer „postmodernen“ Welt.

Der Kongress ist eine Initiative von FILORED (Deutsch-Lateinamerikanisches Forschungs- und Promotionsnetzwerk Philosophie), zu dem die folgenden Universitäten gehören: Fernuniversität in Hagen (Hagen), Ruhr-Universität Bochum (Bochum), Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Halle), Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires), Universidad Federal do Ceará (Fortaleza), Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Porto Alegre), Universidad Nacional de Colombia (Bogotá), Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Valparaíso), Universidad Diego Portales (Santiago de Chile), Universidad Autónoma Metropolitana (México), Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) und Universidade Federal de São Carlos (São Paulo).

Veranstaltungsort des Kongresses sind die Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) und die Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC) in Zusammenarbeit mit der Red Peruana de Universidades.

Wir bedanken uns für die Förderung durch das Istituto Italiano di Cultura in Lima und die französische Botschaft in Peru.



## ALLGEMEINE INFORMATIONEN

### Registrierung

Die Registrierung für den Kongress und die Zahlung der Gebühren müssen digital über den entsprechenden Registrierbutton auf der Kongress-Website (<https://congreso-hegel-de.pucp.edu.pe/registrierung>) erfolgen. Die Anmeldung ist Voraussetzung für den Zugang zum Hochschulcampus.

Am Montag, dem 31. Oktober, ab 08:00 Uhr, werden im Auditorio de Humanidades des Campus PUCP die Kongressunterlagen inklusive des von allen Teilnehmern zu verwendenden Ausweises und des gedruckten Programms übergeben.

### Veranstaltungsorte

- **Lima: Campus de la PUCP**, Avenida Universitaria 1801, San Miguel  
Wir fügen eine Karte des Campus (S. 33) mit der Beschilderung der Eingänge und der Hörsäle bei, in denen die Sitzungen des Kongresses stattfinden werden.
- **Cusco: Paraninfo de la UNSAAC**, Plaza de Armas del Cusco

### Akademische Veranstaltungen

- **Plenarvorträge**  
Das Programm enthält Plenarvorträge, von denen zwei in der Plenarsitzung zur Eröffnung des Kongresses stattfinden werden. Die Plenarvorträge sind im Programm nummeriert. Alle werden in Lima im Auditorio de Humanidades (Campus PUCP) und in Cusco im Salón de Grados des UNSAAC-Paraninfo stattfinden. Die Plenarvorträge dauern 1:15 Stunden, davon 45 Minuten für den Vortrag und 30 Minuten für die Diskussion.
- **Thematische Plenarkonferenzen** (Parallel)  
Es wird weiterhin zwölf thematische Plenarkonferenzen geben, die den zwölf thematischen Sektionen entsprechen, aus denen sich das Kongressprogramm zusammensetzt. Sie werden im Programm entsprechend der Nummer der jeweiligen Sektion bekannt gegeben. Sie finden in Lima im Auditorio de Humanidades und im Auditorio de Estudios Generales Letras (Campus PUCP) und in Cusco im Salón de Grados des Paraninfo der Universität statt. Die thematischen Plenarkonferenzen dauern eine Stunde, davon 45 Minuten für den Vortrag und 15 Minuten für die Diskussion.
- **Parallelsitzungen**  
Es wird in der ganzen Woche sieben Blöcke mit Parallelsitzungen geben. Im ausführlichen Programm (ab S. 22) sind die Hörsäle und die Namen der Redner an beiden Veranstaltungsorten angegeben. Die Vorträge in diesen Sitzungen haben eine Dauer von 30 Minuten, davon 20 Minuten für den Vortrag und 10 Minuten für die Diskussion.
- **Buchvorstellungen**  
Für Buchvorstellungen sind zwei Blöcke geplant, am Montag auf dem PUCP-Campus und am Freitag im UNSAAC Paraninfo. Buchvorstellungen dauern 30 Minuten.
- **Ehrung**  
Der Kongress wird Jorge Aurelio Díaz, Professor an der Universidad Nacional de Colombia, in Anerkennung seiner herausragenden akademischen Laufbahn und seines Beitrags zur Entwicklung und Verbreitung von Hegels Philosophie in Lateinamerika würdigen.

- **Essay-Preisausschreibung**  
Am Ende der Eröffnung des Kongresses wird der Name des Gewinners der Essay-Preisausschreibung „Hegel und Lateinamerika“ bekannt gegeben.
- **Thematische Sektionen**  
Gemäß den Angaben in der Ankündigung des Kongresses umfasst das Programm zwölf thematische Sektionen. Wir listen diese Sektionen auf der nächsten Seite auf und geben die Namen der Professoren an, die für die jeweilige Eröffnungskonferenz verantwortlich sein werden.

## **Kulturprogramm**

- **Gran Teatro Nacional**  
Am Mittwoch, den 2. November um 16:00 Uhr werden wir die Gelegenheit haben, die Generalprobe der nächsten Premiere des Ballet Folclórico Nacional von Perú zu besuchen, nämlich der Balletaufführung „Retablo amazónico“, einer zeitgenössischen Performance, die vom Amazonas inspiriert ist und versucht, ökologisches und soziales Bewusstsein durch verschiedene Sprachen von Tanz, Musik, Theater und audiovisuellen Ressourcen zu erzeugen, um den Führern des Amazonas Tribut zu zollen, die für die Rechte ihrer Gemeinschaften gekämpft haben.

Gesamtleitung und künstlerische Gestaltung: Fabricio Varela Travesí  
Musikalische Leitung: Eddy Sánchez  
Künstlerische Leitung: Pepe Corzo

Wir werden Sie bitten, Ihre Teilnahme an der Aufführung zu bestätigen und uns die Nummer eines Ausweisdokuments anzugeben. Die Adresse des Theaters ist: Avenida Javier Prado Este 2225, San Borja. Es ist erforderlich, spätestens um 15:30 Uhr im Theater einzutreffen.

Am Ende der Veranstaltung bieten wir unseren Gästen im Foyer des Gran Teatro Nacional einen Abschlussempfang zu den Aktivitäten des Kongresses in Lima an.



# GESAMTPROGRAMM

## Hegel und die Wissenschaften / 3. Deutsch-lateinamerikanischer Hegelkongress

Lima: 31 Oktober - 2 November 2022, Pontificia Universidad Católica del Perú

Cusco: 3-4 November 2022, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

Uhrzeit	Montag 31	Dienstag 1	Mittwoch 2	Donnerstag 3	Freitag 4	
8:00 - 8:45	REGISTRIERUNG					
8:45 - 9:15	Eröffnung	PLENAR-KONFERENZEN Sektion V: Luca Illetterati Sektion VI: Annette Sell	PLENAR-KONFERENZEN Sektion X: Joachim Ringleben Sektion XII: Heiner Klemme		PLENAR-KONFERENZ Sektion XI: Max Gottschlich	
9:15 - 9:45	ERÖFFNUNGS- PLENARSITZUNG  Thomas S. Hoffmann Francesca Iannelli					
9:45 - 10:00		Pause	Pause	Pause		
10:00 - 11:30		Parallelsitzungen 2 (6 Sitzungen)	Parallelsitzungen 4 (6 Sitzungen)	Parallelsitzungen 6 (4 Sitzungen)		
11:30 - 11:45		Pause	Pause	Pause		
11:45 - 12:00		Pause				
12:00 - 13:00	PLENAR-KONFERENZEN Sektion I: Gilles Marmasse Sektion II: Michela Bordignon	PLENARVORTRAG 3 Félix Duque	PLENARVORTRAG 5 Jorge Aurelio Díaz	Flug nach Cusco	PLENARVORTRAG 7 Héctor Ferreiro	
13:00 - 15:00	Mittagessen	Mittagessen	Mittagessen		Mittagessen	
15:00 - 16:00	PLENAR-KONFERENZEN Sektion III: Violetta Waibel Sektion IV: Lore Hühn	PLENAR-KONFERENZEN Sektion VIII: Christian Krijnen Sektion IX: Martín Zubiría			PLENAR-KONFERENZ Sektion VII: Luis E. Gama	
16:00 - 16:15	Pause	Pause	GRAN TEATRO NACIONAL  EMPfang		Pause	
16:15 - 17:15	Parallelsitzungen 1 (4 Sitzungen)	Parallelsitzungen 3 (5 Sitzungen)			Parallelsitzungen 5 (4 Sitzungen)	Parallelsitzungen 7 (2 Sitzungen)
17:15 - 17:45	BUCH-VORSTELLUNGEN					BUCH-VORSTELLUNGEN
17:45 - 18:00	Pause	Pause			Pause	Pause
18:00 - 19:15	PLENARVORTRAG 2 Hardy Neumann	PLENARVORTRAG 4 Stephen Houlgate				PLENARVORTRAG 6 Jean-François Kervégan

### Thematische Sektionen

- Sektion I:** Hegel und das philosophische Wissen / Gilles Marmasse (Poitiers)  
**Sektion II:** Hegel und die Wissenschaft der Logik / Michela Bordignon (Sao Paulo)  
**Sektion III:** Hegel und die Geschichte der Philosophie / Violetta Waibel (Wien)  
**Sektion IV:** Hegel im Kontext der klassischen deutschen Philosophie / Lore Hühn (Freiburg im Breisgau)  
**Sektion V:** Hegel und die Naturwissenschaften / Luca Illetterati (Padova)  
**Sektion VI:** Hegel und die Wissenschaften vom Menschen / Annette Sell (Bochum)  
**Sektion VII:** Hegel und das Recht / Luis Eduardo Gama (Bogotá)  
**Sektion VIII:** Hegel und die Philosophie der Geschichte / Christian Krijnen (Amsterdam)  
**Sektion IX:** Hegel und die Kunst / Martín Zubiría (Mendoza)  
**Sektion X:** Hegel und die Religion / Joachim Ringleben (Göttingen)  
**Sektion XI:** Hegel und die Pluralität von Wissen und Wissensformen / Max Gottschlich (Linz)  
**Sektion XII:** Hegel und seine Kritiker / Heiner F. Klemme (Halle-Wittenberg)



# Hegel e as Ciências

## III Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel

*Em comemoração dos 250 anos de seu nascimento*

### APRESENTAÇÃO

A comemoração dos 250 anos do nascimento de Hegel é uma ocasião propícia para debater sobre a nova interpretação que o pensador alemão lhe deu ao sentido, a tarefa e a construção sistemática da filosofia. Em particular, tratar-se-á de tematizar a relação da filosofia com as outras figuras do saber humano, especialmente com aquelas que possuam as pretensões de cientificidade. É sabido que Hegel sustentou que a filosofia deveria deixar de simplesmente “amor a sabedoria” para converter-se em “saber efetivo” ou em “ciência”. A partir de uma compreensão dialética das categorias do pensamento e do método das ciências particulares, a totalidade do saber deveria desenrolar-se num “círculo de círculos”, focado na filosofia e nas ciências filosóficas, porém aberto também ao diálogo com as demais ciências.

O III Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel propõe-se fazer um balanço e submeter a discussão a atualidade deste empreendimento teórico. Em muitos âmbitos da discussão filosófica, porém também nos debates epistemológicos contemporâneos das mais diversas ciências, sente-se, com efeito, o eco das grandes intuições da filosofia de Hegel, seja em termos de consciência da historicidade do pensar, ou mesmo na dimensão social, comunitária, da racionalidade; tanto na concepção que temos da história da arte ou da filosofia, como no questionamento dos princípios da modernidade ou dos fundamentos de uma era pós-moderna.

O Congresso é uma iniciativa da Rede Germano-Latinoamericana de Investigação e Doutorado em Filosofia (FILORED) à qual pertencem as seguintes universidades: Fernuniversität in Hagen (Hagen), Ruhr-Universität Bochum (Bochum), Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Halle), Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires), Universidad Federal do Ceará (Fortaleza), Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Porto Alegre), Universidad Nacional de Colombia (Bogotá), Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Valparaíso), Universidad Diego Portales (Santiago de Chile), Universidad Autónoma Metropolitana (México), Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) und Universidade Federal de São Carlos (São Paulo).

As sedes do Congresso são a Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) e a Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco (UNSAAC) em colaboração com a Red Peruana de Universidades.

Fomos patrocinados pelo Istituto Italiano di Cultura de Lima e pela Embaixada da França no Peru.

## INFORMAÇÕES GERAIS

### Inscrição

As inscrições para o Congresso e o pagamento das taxas devem ser feitos digitalmente, através da aba correspondente no site (<https://congreso-hegel-br.pucp.edu.pe/inscricao>). O registro é essencial para permitir a admissão no campus universitário.

Na segunda-feira, 31 de outubro, a partir das 08:00 horas, no Auditorio de Humanidades do campus da PUCP, serão entregues os materiais do Congresso, incluindo o cartão de identificação, que deve ser utilizado por todos os participantes, e o programa impresso.

### Sedes

- **Lima: Campus de la PUCP**, Avenida Universitaria 1801, San Miguel  
Anexamos um mapa do campus (p. 33) com a sinalização das portas de entrada e das salas de aula em que ocorrerão as sessões do Congresso.
- **Cusco: Paraninfo de la UNSAAC**, Plaza de Armas del Cusco

### Atividades acadêmicas

- **Palestras plenárias**  
Serão 8 palestras plenárias, sendo a primeira, a “Plenária Inaugural” a cargo de 2 oradores plenários. As palestras plenárias são numeradas e é assim que eles aparecem no programa. Todas elas acontecerão, em Lima, no Auditorio de Humanidades (Campus PUCP) e, em Cusco, no Salón de Grados da UNSAAC-Paraninfo. As palestras plenárias têm 1h15 de duração, 45 minutos para leitura e 30 minutos para discussão.
- **Conferências Temáticas Plenárias** (simultâneas)  
Serão 12 conferências temáticas plenárias, correspondentes às doze seções temáticas que compõem o programa do Congresso. Eles são anunciados no programa de acordo com o número de cada seção. Eles acontecerão, em Lima, no Auditorio de Humanidades e no Auditorio de Estudios Generales Letras (Campus PUCP), e, em Cusco, na Salón de Grados do Paraninfo da universidade. As conferências temáticas plenárias têm a duração de 1 hora, 45 minutos para leitura e 15 minutos para discussão.
- **Mesas simultâneas**  
Serão 7 blocos de mesas simultâneas ao longo da semana. No Programa detalhado (p. 22 em diante), são indicadas a lista das salas de aula e os nomes dos palestrantes em ambos os locais. As apresentações das mesas simultâneas têm duração de 30 minutos, sendo 20 minutos para leitura e 10 minutos para discussão.
- **Apresentações de livros**  
Estão previstos dois blocos para apresentação de livros, na segunda-feira no campus da PUCP e na sexta-feira no UNSAAC Paraninfo. As apresentações do livro duram 30 minutos.
- **Homenagem**  
O Congresso prestará homenagem a Jorge Aurelio Díaz, professor da Universidad Nacional de Colombia, em reconhecimento à sua destacada carreira acadêmica e sua contribuição para o desenvolvimento e difusão da filosofia de Hegel na América Latina.

- **Concurso de ensaio**  
Ao final da cerimônia de abertura do Congresso, será anunciado o nome do vencedor do Concurso de ensaio sobre “Hegel e a América Latina”.
- **Seções Temáticas**  
De acordo com as disposições da convocatória do Congresso, o programa inclui 12 seções temáticas. Listamos essas seções na próxima página, indicando os nomes dos professores que estarão à frente da respectiva conferência inaugural.

## **Programa cultural**

- **Gran Teatro Nacional**  
Na quarta-feira, 2 de novembro, às 16h, teremos a oportunidade de assistir ao Ensaio Geral da próxima estreia do Ballet Folclórico Nacional, a obra “Retábulo Amazônico”, espetáculo contemporâneo inspirado na Amazônia que busca gerar conscientização ambiental e social por meio de diferentes linguagens de dança, música, teatro e recursos audiovisuais, homenageando lideranças amazônicas que lutaram pelos direitos de suas comunidades.

Direção geral e criação artística: Fabricio Varela Travesí

Direção Musical: Eddy Sánchez

Direção de arte: Pepe Corzo

Para entrar na função, solicitaremos sua confirmação e o número de um documento de identidade. O endereço do Teatro é: Avenida Javier Prado Este 2225, San Borja. É necessário chegar ao Teatro o mais tardar às 15h30.

Ao final da função, oferecemos aos nossos convidados uma recepção de encerramento das atividades do Congresso em Lima no foyer do Gran Teatro Nacional.

## PROGRAMA GERAL

### Hegel e as Ciências / III Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel

Lima: 31 outubro - 2 novembro, Pontificia Universidad Católica del Perú

Cusco: 3-4 novembro, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

Hora	Segunda-feira, 31	Terça-feira, 1	Quarta-feira, 2	Quinta-feira, 3	Sexta-feira, 4	
8:00 - 8:45	INSCRIÇÃO					
8:45 - 9:15	Abertura	PLENÁRIAS TEMÁTICAS Seção V: Luca Illetterati Seção VI: Annette Sell	PLENÁRIAS TEMÁTICAS Seção X: Joachim Ringleben Seção XII: Heiner Klemme		PLENÁRIA TEMÁTICA Seção XI: Max Gottschlich	
9:15 - 9:45	PLENÁRIA INAUGURAL  Thomas S. Hoffmann Francesca Iannelli			Viajagem para Cusco		
9:45 - 10:00		Pausa	Pausa		Pausa	
10:00 - 11:30		Mesas simultâneas 2 (6 mesas)	Mesas simultâneas 4 (6 mesas)		Mesas simultâneas 6 (4 mesas)	
11:30 - 11:45		Pausa	Pausa		Pausa	
11:45 - 12:00		Pausa				
12:00 - 13:00	PLENÁRIAS TEMÁTICAS Seção I: Gilles Marmasse Seção II: Michela Bordignon	PALESTRA PLENÁRIA 3 Félix Duque	PALESTRA PLENÁRIA 5 Jorge Aurelio Díaz			PALESTRA PLENÁRIA 7 Héctor Ferreiro
13:00 - 15:00	Almoço	Almoço	Almoço			Almoço
15:00 - 16:00	PLENÁRIAS TEMÁTICAS Seção III: Violetta Waibel Seção IV: Lore Hühn	PLENÁRIAS TEMÁTICAS Seção VIII: Christian Krijnen Seção IX: Martín Zubiría				PLENÁRIA TEMÁTICA Seção VII: Luis E. Gama
16:00 - 16:15	Pausa	Pausa	GRAN TEATRO NACIONAL  RECEPÇÃO			Pausa
16:15 - 17:15	Mesas simultâneas 1 (4 mesas)	Mesas simultâneas 3 (5 mesas)				Mesas simultâneas 5 (4 mesas)
17:15 - 17:45	APRESENTAÇÕES DE LIVROS					APRESENTAÇÕES DE LIVROS
17:45 - 18:00	Pausa	Pausa			Pausa	Pausa
18:00 - 19:15	PALESTRA PLENÁRIA 2 Hardy Neumann	PALESTRA PLENÁRIA 4 Stephen Houlgate		PALESTRA PLENÁRIA 6 Jean-François Kervégan	PALESTRA PLENÁRIA 8 Miguel Giusti	

#### Seções Temáticas

- Seção I:** Hegel e o saber filosófico / Gilles Marmasse (Poitiers)  
**Seção II:** Hegel e a ciência da lógica / Michela Bordignon (Sao Paulo)  
**Seção III:** Hegel e a história da filosofia / Violetta Waibel (Wien)  
**Seção IV:** Hegel no contexto da filosofia clássica alemã / Lore Hühn (Freiburg im Breisgau)  
**Seção V:** Hegel e as ciências da natureza / Luca Illetterati (Padova)  
**Seção VI:** Hegel e as ciências do ser humano / Annette Sell (Bochum)  
**Seção VII:** Hegel e o direito / Luis Eduardo Gama (Bogotá)  
**Seção VIII:** Hegel e a filosofia da história / Christian Krijnen (Amsterdam)  
**Seção IX:** Hegel e a arte / Martín Zubiría (Mendoza)  
**Seção X:** Hegel e a religião / Joachim Ringleben (Göttingen)  
**Seção XI:** Hegel e a pluralidade dos saberes e formas do saber / Max Gottschlich (Linz)  
**Seção XII:** Hegel e seus críticos / Heiner F. Klemme (Halle-Wittenberg)



# Hegel and the Circle of Sciences

III German-Latin American Congress on Hegel's Philosophy

*Commemorating the 250th Anniversary of the Birth of Hegel*

## PRESENTATION

The commemoration of the 250th anniversary of the birth of Hegel provides an ideal opportunity to discuss Hegel's groundbreaking interpretation of the meaning, task, and systematic structure of philosophy. The event will focus on philosophy's relationship with other forms of human knowledge, especially with those considered scientific endeavours. Hegel famously claimed that philosophy should no longer be "love of wisdom", but rather become "real knowledge" or "science". According to the dialectic of thought-categories and of particular scientific methods, the entirety of knowledge ought to develop into a "circle of circles", centred on philosophy and philosophical sciences, but also open to dialogue with other disciplines.

The III German-Latin American Congress on Hegel's Philosophy aims to debate the current relevance of Hegel's project. Hegel's thought resonates nowadays not only in many fields of philosophy, but also within the ongoing epistemological debates of other sciences: in the awareness of the historicity of thought, in the social dimension of rationality, in our understanding of the history of art or the history of philosophy, in the critique of the principles of modernity, or in the foundations of a postmodern age.

The Congress is an initiative of the German-Latin American Network for Research and Doctorate in Philosophy (FILORED), to which the following universities belong: Fernuniversität in Hagen (Hagen), Ruhr-Universität Bochum (Bochum), Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Halle), Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires), Universidad Federal do Ceará (Fortaleza), Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Porto Alegre), Universidad Nacional de Colombia (Bogotá), Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Valparaíso), Universidad Diego Portales (Santiago de Chile), Universidad Autónoma Metropolitana (México), Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) and Universidade Federal de São Carlos (São Paulo).

The venues of the Congress are the Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) and the Universidad Nacional de San Antonio Abad of Cusco (UNSAAC) in collaboration with the Red Peruana de Universidades.

We have been sponsored by the Istituto Italiano di Cultura de Lima and the French Embassy in Peru.



## GENERAL INFORMATION

### Registration

Registration for the Congress and payment of fees must be done digitally, through the corresponding tab on the website (<https://congreso-hegel-en.pucp.edu.pe/registration>). Registration is essential to allow admission to the university campus.

On Monday, October 31, starting at 08:00 a.m., in the Auditorio de Humanidades of the Campus PUCP, the Congress materials will be delivered, including the identification card, which must be used by all participants, and the printed program.

### Venues

- **Lima: Campus de la PUCP**, Avenida Universitaria 1801, San Miguel  
We attach a map of the campus (p. 33) with the signage of the entrance doors and the classrooms in which the sessions of the Congress will take place.
- **Cusco: Paraninfo de la UNSAAC**, Plaza de Armas del Cusco

### Academic activities

- **Plenary Lectures**  
There will be 8 Plenary Lectures, the first of which, the “Inaugural Plenary Lecture” will be in charge of 2 plenary speakers. The Plenary Lectures are numbered and thus appear in the program. All of them will take place, in Lima, in the Auditorio de Humanidades (Campus PUCP) and, in Cusco, in the Salón de Grados of the UNSAAC Paraninfo. The Plenary Lectures are 1:15 hours long, 45 minutes for reading and 30 minutes for discussion.
- **Plenary Thematic Lectures** (simultaneous)  
There will be 12 plenary thematic lectures, corresponding to the twelve thematic sections that make up the Congress program. They are announced in the program according to the number of each section. They will take place, in Lima, in the Auditorio de Humanidades and in the Auditorio de Estudios Generales Letras (Campus PUCP), and, in Cusco, in the Salón de Grados of the Paraninfo of the university. The plenary thematic conferences last 1 hour, 45 minutes for reading and 15 minutes for discussion.
- **Simultaneous tables**  
There will be 7 blocks of simultaneous tables throughout the week. In the detailed Program (p. 22 onwards), the list of the classrooms and the names of the speakers in both venues are indicated. The presentations in the simultaneous tables have a duration of 30 minutes, 20 minutes for reading and 10 minutes for discussion.
- **Book presentations**  
Two blocks have been planned for book presentations, on Monday at the PUCP campus and on Friday at the UNSAAC Paraninfo. Book presentations last 30 minutes.
- **Honor**  
The Congress will pay tribute to Jorge Aurelio Díaz, professor at the Universidad Nacional de Colombia, in recognition of his distinguished academic career and his contribution to the development and dissemination of Hegel's philosophy in Latin America.

- **Essay contest**

At the end of the opening ceremony of the Congress, the name of the winner of the Essay Contest on “Hegel and Latin America” will be announced.

- **Thematic Sections**

In accordance with the provisions of the Call for the Congress, the program includes 12 thematic sections. We list these sections in the next page, indicating the names of the professors who will be in charge of the respective inaugural conference.

## **Cultural Program**

- **Gran Teatro Nacional**

On Wednesday, November 2, at 4:00 p.m., we will have the opportunity to attend the General Rehearsal of the next premiere of the National Folkloric Ballet, the work “Retablo Amazónico”, a contemporary show inspired by the Amazon that seeks to generate environmental and social awareness through various languages of dance, music, theater, and audiovisual resources, paying tribute to Amazonian leaders who fought for the rights of their communities.

General direction and artistic creation: Fabricio Varela Travesí

Musical direction: Eddy Sánchez

Art direction: Pepe Corzo

To enter the function, we will ask for your confirmation and the number of an identity document. The address of the Theater is: Avenida Javier Prado Este 2225, San Borja. It is necessary to arrive at the Theater no later than 3:30 p.m.

At the end of the function, we will offer our guests a closing reception of the activities of the Congress in Lima in the foyer of the Gran Teatro Nacional.



## OVERALL PROGRAM

### Hegel and the Circle of Sciences / III German-Latin American Congress on Hegel's Philosophy

Lima: 31 October - 2 November, Pontificia Universidad Católica del Perú

Cusco: 3-4 November, Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

Hour	Monday 31	Tuesday 1	Wednesday 2	Thursday 3	Viernes 4	
8:00 - 8:45	REGISTRATION					
8:45 - 9:15	Opening	THEMATIC LECTURES Section V: Luca Illetterati Section VI: Annette Sell	THEMATIC LECTURES Section X: Joachim Ringleben Section XII: Heiner Klemme		THEMATIC LECTURE Section XI: Max Gottschlich	
9:15 - 9:45	OPENING PLENARY Thomas S. Hoffmann Francesca Iannelli			Trip to Cusco		
9:45 - 10:00		Pause	Pause		Pause	
10:00 - 11:30		Simultaneous Tables 2 (6 tables)	Simultaneous Tables 4 (6 tables)		Simultaneous Tables 6 (4 tables)	
11:30 - 11:45		Pause	Pause		Pause	
11:45 - 12:00	Pause					
12:00 - 13:00	THEMATIC LECTURES Section I: Gilles Marmasse Section II: Michela Bordignon	PLENARY LECTURE 3 Félix Duque	PLENARY LECTURE 5 Jorge Aurelio Díaz			PLENARY LECTURE 7 Héctor Ferreiro
13:00 - 15:00	Lunch	Lunch	Lunch			Lunch
15:00 - 16:00	THEMATIC LECTURES Section III: Violetta Waibel Section IV: Lore Hühn	THEMATIC LECTURES Section VIII: Christian Krijnen Section IX: Martín Zubiría				THEMATIC LECTURE Section VII: Luis E. Gama
16:00 - 16:15	Pause	Pause	GRAN TEATRO NACIONAL			Pause
16:15 - 17:15	Simultaneous Tables 1 (4 tables)	Simultaneous Tables 3 (5 tables)	RECEPTION		Simultaneous Tables 5 (4 tables)	Simultaneous Tables 7 (2 tables)
17:15 - 17:45	BOOK PRESENTATIONS			BOOK PRESENTATIONS		
17:45 - 18:00	Pause	Pause		Pause	Pause	
18:00 - 19:15	PLENARY LECTURE 2 Hardy Neumann	PLENARY LECTURE 4 Stephen Houlgate		PLENARY LECTURE 6 Jean-François Kervégan	PLENARY LECTURE 8 Miguel Giusti	

#### Thematic Sections

- Section I:** Hegel and philosophical knowledge / Gilles Marmasse (Poitiers)  
**Section II:** Hegel and the science of logic / Michela Bordignon (Sao Paulo)  
**Section III:** Hegel and the History of Philosophy / Violetta Waibel (Wien)  
**Section IV:** Hegel in the context of Classical German Philosophy / Lore Hühn (Freiburg im Breisgau)  
**Section V:** Hegel and the natural sciences / Luca Illetterati (Padova)  
**Section VI:** Hegel and the human sciences / Annette Sell (Bochum)  
**Section VII:** Hegel and the Right / Luis Eduardo Gama (Bogotá)  
**Section VIII:** Hegel and the Philosophy of History / Christian Krijnen (Amsterdam)  
**Section IX:** Hegel and Art / Martín Zubiría (Mendoza)  
**Section X:** Hegel and Religion / Joachim Ringleben (Göttingen)  
**Section XI:** Hegel and the plurality of knowledge and its forms / Max Gottschlich (Linz)  
**Section XII:** Hegel and his critics / Heiner F. Klemme (Halle-Wittenberg)

Lunes 31 de octubre / Montag 31. Oktober / Segunda-feira, 31 de outubro / Monday, October 31

08:45 – 09:15

**Auditorio de Humanidades**

**Inauguración / Eröffnung / Abertura / Opening**

09:15 – 11:45

**Auditorio de Humanidades**

**Plenaria inaugural / Eröffnungs-Plenarsitzung / Plenária Inaugural / Inaugural Plenary Lecture**

Thomas Sören Hoffmann FernUniversität in Hagen  
*Epistemische Selbstbestimmung. Zur Idee von Wissenschaft und Erkennen bei Hegel*

Francesca Iannelli Università degli Studi di Roma III  
*Hegels Ästhetik im Kontext der Kunstwelt, der Wissenschaften und der Kunstgeschichte*

12:00 – 13:00

**Auditorio de Humanidades**

**Conferencia temática plenaria / Thematische Plenarkonferenz / Conferência Temática Plenária / Plenary Thematic Lecture**

Sección I / Sektion I / Seção I / Section I:  
Hegel y el saber filosófico / Hegel und das philosophische Wissen / Hegel e o saber filosófico / Hegel and philosophical knowledge

Gilles Marmasse Université de Poitiers  
*Hegel and Schelling on existence: the fruitfulness of a misunderstanding*

12:00 – 13:00

**Auditorio de Estudios Generales Letras**

**Conferencia temática plenaria / Thematische Plenarkonferenz / Conferência Temática Plenária / Plenary Thematic Lecture**

Sección II / Sektion II / Seção II / Section II:  
Hegel y la ciencia de la lógica / Hegel und die Wissenschaft der Logik/ Hegel e a ciência da lógica / Hegel and the science of logic

Michela Bordignon Universidade Federal do ABC  
*The science of logic as a science of processes*

15:00 – 16:00

**Auditorio de Humanidades**

**Conferencia temática plenaria / Thematische Plenarkonferenz / Conferência Temática Plenária / Plenary Thematic Lecture**

Sección III / Sektion III / Seção III / Section III:  
Hegel y la historia de la filosofía / Hegel und die Geschichte der Philosophie / Hegel e a história da filosofia / Hegel and the History of Philosophy

Violetta Waibel Universität Wien  
*Hegels dialektisches Verfahren im Kontext der Tradition der Philosophie nach geometrischer Methode*

15:00 – 16:00

**Auditorio de Estudios Generales Letras**

**Conferencia temática plenaria / Thematische Plenarkonferenz / Conferência Temática Plenária / Plenary Thematic Lecture**

Sección IV / Sektion IV / Seção IV / Section IV:  
Hegel en el contexto de la filosofía clásica alemana / Hegel im Kontext der klassischen deutschen Philosophie / Hegel no contexto da filosofia clássica alemã / Hegel in the context of Classical German Philosophy

Lore Hühn Albert-Ludwigs-Universität Freiburg  
*Schelling als Kritiker Hegels*

16:15 – 17:15

**MESAS SIMULTÁNEAS 1 / PARALELSITZUNGEN 1 / MESAS SIMULTÁNEAS 1 / SIMULTANEOUS TABLES 1**

**Auditorio HUM**

**Mesa simultánea 1.1 / Sección II: Hegel y la ciencia de la lógica**

Sergio Pérez Cortés Universidad Autónoma Metropolitana  
*Idealidad*

Christopher Yeomans Purdue University  
*Hegel's Arguments for the Threefold Nature of the Concept*

**Mac Gregor N103**

**Mesa simultánea 1.2 / Sección II: Hegel y la ciencia de la lógica**

Giuliano Infantino Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn  
*Die logische Idee und die Natur. Der Unterschied von reinen Gedanken und Gedanken von demjenigen, was an sich kein Gedanke ist*

Lelia Profili Universidad Nacional de Cuyo / CONICET  
*Formas fundamentales de lo absoluto en la filosofía de Hegel*

**Mac Gregor N111 Mesa simultánea 1.3 / Sección I: Hegel y el saber filosófico**

Víctor Duplancic Universidad de Mendoza  
*La historicidad de la razón fenomenológica versus la razón idealista*

Rosemary Rizo-Patrón Pontificia Universidad Católica del Perú  
*The Triple Reading of Hegel's Speculative System of Science*

**Mac Gregor N202 Mesa simultánea 1.4 / Sección XII: Hegel y sus críticos**

Grasiela Celich Universidade Federal de Santa Maria  
*Levinas e a crítica à teoria do reconhecimento em Hegel*

Miguel Nación Universidad Femenina del Sagrado Corazón  
*Reconocimiento y Fenomenología*

**17:15 – 17:45 PRESENTACIONES DE LIBROS / BUCHVORSTELLUNGEN / APRESENTAÇÕES DE LIVROS / BOOK PRESENTATIONS**

**Auditorio HUM** G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2022  
Traductor: Jorge Aurelio Díaz  
Comentaristas: Luis Eduardo Gama y Jorge Aurelio Díaz

**Mac Gregor N103** *Hegel. Der Philosoph der Freiheit. Biographie*, München: C. H. Beck, 2020  
Autor: Klaus Vieweg  
Kommentatoren: Francesca Iannelli, Christian Krijnen und Klaus Vieweg

**Mac Gregor N111** *Actualidad del pensamiento de Hegel*, Barcelona: Herder, 2022  
Editor: Miguel Giusti  
Comentaristas: Sergio Pérez y Miguel Giusti

**Mac Gregor N202** *Hegel on Being*, London: Bloomsbury, 2021  
Autor: Stephen Houlgate  
Commentators: Michela Bordignon and Stephen Houlgate

**Mac Gregor N203** *Communism, Political Power and Personal Freedom in Marx*, London: Palgrave MacMillan, 2022  
Autor: Levy del Aguila  
Comentaristas: José Carlos Ballón, Ignacio Cancino y Levy del Aguila

**Mac Gregor N204** *The Relevance of Hegel's Concept of Philosophy. From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy*, London, Bloomsbury, 2022  
Editors: Luca Illetterati and Giovanna Miolli  
Commentators: Pablo Pulgar Moya, Luca Illetterati and Giovanna Miolli

**18:00 – 19:15 Conferencia plenaria 2 / Plenarvortrag 2 / Palestra Plenária 2 / Plenary Lecture 2**

Hardy Neumann Pontificia Universidad Católica de Valparaíso  
*¿Deducir el concepto? Consideraciones en torno a la recuperación, transformación y asunción de una noción clave de Kant por parte de Hegel*

**Martes 1 de noviembre / Dienstag, 1. November / Terça-feira, 1 de novembro / Tuesday, November 1****08:45 – 09:45 Auditorio de Estudios Generales Letras**

**Conferencia temática plenaria / Thematische Plenarkonferenz / Conferência Temática Plenária / Plenary Thematic Lecture**  
Sección V / Sektion V / Seção V / Section V:  
Hegel y las ciencias de la naturaleza / Hegel und die Naturwissenschaften / Hegel e as ciências da natureza / Hegel and the natural sciences

Luca Illetterati Università degli Studi di Padova  
*Hegel Non-naturalistic Naturalism*

**08:45 – 09:15 Auditorio de Humanidades**

**Conferencia temática plenaria / Thematische Plenarkonferenz / Conferência Temática Plenária / Plenary Thematic Lecture**  
Sección VI / Sektion VI / Seção VI / Section VI:  
Hegel y las ciencias del hombre / Hegel und die Wissenschaften vom Menschen / Hegel e as ciências do ser humano / Hegel and the human sciences

Annette Sell Ruhr-Universität Bochum  
*Die kranke Seele. Naturphilosophie und Anthropologie in Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse und den Vorlesungsnachschriften*

10:00 – 11:30

**MESAS SIMULTÁNEAS 2 / PARALLELSITZUNGEN 2 / MESAS SIMULTÂNEAS 2 / SIMULTANEOUS TABLES 2**

**Auditorio HUM**

**Mesa simultánea 2.1 / Sección I. Hegel y el saber filosófico**

Agemir Bavaresco Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
*A contradição entre bem e mal na essência humana e a reconciliação na Filosofia da Religião hegeliana*

Gregory Moss The Chinese University of Hong Kong  
*Science is the Preparation for Science: The Circularity of Hegel's Phenomenology of Spirit*

Pedro Sepúlveda Pontificia Universidad Católica de Valparaíso  
*Hegel y la ciencia de los círculos. Relaciones sistemáticas del saber en sentido especulativo*

**Mac Gregor N103**

**Mesa simultánea 2.2 / Sección II. Hegel y la ciencia de la lógica**

Julian Hensold Augustana-Hochschule Neuendettelsau  
*Hegels Wissenschaft der Logik als Sinntheorie avant la lettre. Plädoyer für eine Re-Explikation der Hegelschen Logik vom Sinnbegriff aus*

Sergio Montecinos Universidad de Concepción  
*Objetividad y destino en la Ciencia de la lógica*

Andrej Peter University of Basel  
*Philosophische Sätze. Hegel lehrt Wittgenstein das Pfeifen*

**Mac Gregor N111**

**Mesa simultánea 2.3 / Sección II. Hegel y la ciencia de la lógica**

Wacyl Azzouz University of Basel  
*Traditionelle Logik, dialektische Logik, musikalische Logik*

Jorge Fernández Universidad Nacional de San Martín  
*El inicio en la exposición de la idea absoluta*

**Mac Gregor N202**

**Mesa simultánea 2.4 / Sección III. Hegel y la historia de la filosofía**

Julio Arteaga Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
*El problema de la providencia: sobre la perspectiva hegeliana del estoicismo*

Ricardo Cattaneo Universidad Nacional del Litoral / Universidad Nacional de Entre Ríos  
*Hegel y un empeño creciente: la articulación de la crítica escéptica en la construcción del método especulativo*

John Walsh Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg  
*Die Aufhebung aller [metaphysischen] Systeme. Reinhold und Hegel über die Geschichte der Philosophie*

**Mac Gregor N203**

**Mesa simultánea 2.5 / Sección XII. Hegel y sus críticos**

Levy Del Águila Pontificia Universidad Católica del Perú  
*Marx y la democracia en los Manuscritos de Kreuznach*

Fernando Moledo FernUniversität in Hagen  
*La crítica de Hegel al formalismo moral kantiano: Una respuesta desde Kant*

Hernán Pringe CONICET / Universidad de Buenos Aires / Universidad Diego Portales  
*La crítica de Hermann Cohen a la interpretación hegeliana del cálculo diferencial*

**Mac Gregor N204**

**Mesa simultánea 2.6 / Sección XI. Hegel y la pluralidad de saberes y formas del saber**

Nisar Alungal Chungath Sreenarayanaguru Open University  
*Dialectics of Law: A Hegelian Reading of the Indian State and People*

Martin Persch Centro de Análisis Intercultural para el Desarrollo  
*Tristes trópicos-triste ártico. La razón como principio activo de la naturaleza*

Nicolae Rambu Alexandru Ioan Cuza-Universität zu Jassy  
*Das Problem der Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes*

11:45 – 13:00

**Auditorio de Humanidades**

**Conferencia plenaria 3 / Plenarvortrag 3 / Palestra Plenária 3 / Plenary Lecture 3**

Félix Duque Universidad Autónoma de Madrid  
*Difícil reconciliación: el perdón de los pecados y la democracia europea*

15:00 – 16:00

**Auditorio de Humanidades**

**Conferencia temática plenaria / Thematische Plenarkonferenz / Conferência Temática Plenária / Plenary Thematic Lecture**  
Sección VIII / Sektion VIII / Seção VIII / Section VIII:  
Hegel y la filosofía de la historia / Hegel und die Philosophie der Geschichte / Hegel e a filosofia da história / Hegel and the Philosophy of History

Christian Krijnen Vrije Universiteit Amsterdam  
*Suprematismus der Vernunft. Zur Aktualität der Hegelschen Geschichtsphilosophie angesichts des kulturellen Pluralismus*

15:00 – 16:00

**Auditorio de Estudios Generales Letras**

**Conferencia temática plenaria / Thematische Plenarkonferenz / Conferência Temática Plenária / Plenary Thematic Lecture**  
Sección IX / Sektion IX / Seção IX / Section IX:  
Hegel y el arte / Hegel und die Kunst / Hegel e a arte / Hegel and Art

Martín Zubiría Universidad Nacional de Cuyo  
*Beethoven, Hölderlin, Hegel: una mirada sinóptica*

16:15 – 17:45

**MESAS SIMULTÁNEAS 3 / PARALLELSITZUNGEN 3 / MESAS SIMULTÂNEAS 3 / SIMULTANEOUS TABLES 3****Auditorio HUM****Mesa simultánea 3.1 / Sección VIII. Hegel y la filosofía de la historia**

Fernando Forero Universidad Nacional de Colombia  
*Tiempo y concepto. Reflexiones sobre la filosofía de la historia de Hegel*

Delfin Grueso Universidad del Valle  
*Hegel, Honneth y la crítica decolonial a la idea de progreso en la historia*

Pablo Pulgar Universidad Católica Silva Henríquez  
*Hegel y la asimetría del espacio lógico*

**Mac Gregor N103****Mesa simultánea 3.2 / Sección VI. Hegel y las ciencias del hombre**

José Hoyo Universidad Autónoma Chapingo  
*La lucha por el reconocimiento en su devenir fenomenológico y en el Estado*

Gabriel Solano Paris VIII Vincennes-Saint-Denis  
*El concepto de "Lógica" en el fundamento categorial de la crítica de la economía política*

**Mac Gregor N111****Mesa simultánea 3.3 / Sección XII. Hegel y sus críticos**

Valentina Cordero Autora y periodista independiente  
*Marx's critique of Hegel: the dialectic-reconciliation needs to become dialectic-revolution*

Victor Krebs Pontificia Universidad Católica del Perú  
*¿Migajas filosóficas o sistema? Sobre la diferencia entre Kierkegaard y Hegel*

Giovanna Miolli Università degli Studi di Padova / Pontificia Universidad Católica Argentina  
*On the Concrete Character of Philosophy: Hegel in Dialogue with Feminist Critical-Philosophical Perspectives*

**Mac Gregor N202****Mesa simultánea 3.4 / Sección VI. Hegel y las ciencias del hombre**

Fernando Huesca Benemérita Universidad Autónoma de Puebla  
*La antropología de Hegel: Naturgeist como concepto biológico de la condición humana*

Andrés Ortigosa Universidad de Sevilla  
*El nacimiento de la antropología en el sistema de Hegel*

**Mac Gregor N203****Mesa simultánea 3.5 / Sección VIII. Hegel y la filosofía de la historia**

Andris Breitling Hochschule Niederrhein / University of Applied Sciences  
*Der Zufall: Ein Problem in Hegels Philosophie der Weltgeschichte*

Rafael Cosentino Universidade Federal de São Paulo  
*O pensamento político hegeliano: tensões lógico-históricas na justificação ética do Estado*

Gustavo Chataignier y Lorena Souyris Universidad Católica del Maule  
*A tradégia do logos e o logos da tragédia*

18:00 – 19:15

**Auditorio de Humanidades**

**Conferencia plenaria 4 / Plenarvortrag 4 / Palestra Plenária 4 / Plenary Lecture 4**

Stephen Houlgate University of Warwick  
*Logic and Science in Hegel's Doctrine of Measure*

**Miércoles 2 de noviembre / Mittwoch, 2. November / Quarta-feira, 2 de novembro / Wednesday, November 2**

08:45 – 09:45

**Auditorio de Humanidades**

**Conferencia temática plenaria / Thematische Plenarkonferenz / Conferência Temática Plenária / Plenary Thematic Lecture**

Sección X / Sektion X / Seção X / Section X:  
Hegel y la religión / Hegel und die Religion / Hegel e a religião / Hegel and Religion

Joachim Ringleben Universität Göttingen  
*Arbeit am Gottesbegriff im Anschluß an Hegel*

08:45 – 09:45

**Auditorio de Estudios Generales Letras**

**Conferencia temática plenaria / Thematische Plenarkonferenz / Conferência Temática Plenária / Plenary Thematic Lecture**

Sección XII / Sektion XII / Seção XII / Section XII:  
Hegel y sus críticos / Hegel und seine Kritiker / Hegel e seus críticos / Hegel and his critics

Heiner F. Klemme Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg  
*Pflicht und Selbsterhaltung. Über Hegels Kant-Kritik und Kants Hegel-Kritik*

10:00 – 11:30

**MESAS SIMULTÁNEAS 4 / PARALELLSITZUNGEN 4 / MESAS SIMULTÂNEAS 4 / SIMULTANEOUS TABLES 4**

**Auditorio HUM**

**Mesa simultánea 4.1 / Sección VII. Hegel y el derecho**

Jesper Lundsryd Aarhus University / Albert-Ludwigs-Universität Freiburg  
*»wir haben es ... mit dem, was ist und ewig ist – ... und damit haben wir zur Genüge zu tun.« Hegel und das Problem der Zukunft*

Ricardo Espinoza Pontificia Universidad Católica de Valparaíso  
*Hegel, el pensador de las contradicciones del presente*

Pedro Aparecido Novelli Universidade Estadual Paulista  
*A pobreza tratada cientificamente em sua Filosofia do Direito*

**Mac Gregor N103**

**Mesa simultánea 4.2 / Sección IX. Hegel y el arte**

Ney Alves de Arruda Universidade Federal de Mato Grosso  
*Hegel e seu pensar estético sobre a figura do artista: profecias filosóficas acerca de novas artes... como o cinema?!*

Harald Bluhm Pontificia Universidad Católica de Valparaíso  
*Subjektiver und objektiver Humor bei Hegel. Eine Diskussion mit Jean Paul und damit auch mit Kant*

Julio Marchena Pontificia Universidad Católica del Perú / FernUniversität in Hagen  
*La crítica hegeliana al concepto de ironía*

**Mac Gregor N111**

**Mesa simultánea 4.3 / Sección XII. Hegel y sus críticos**

Óscar Carreño Universidad de los Andes / Pontificia Universidad Javeriana  
*Una recepción desigual: Un acercamiento a la lectura de Hegel en el pensamiento conservador*

Ernesto Ruiz-Eldredge Universidad de Poitiers / Universidad Goethe de Fráncfort / Centro Marc Bloch de Berlín  
*Identificación en la identidad. Apuntes sobre la teoría social de Hegel*

Martín Valdez Pontificia Universidad Católica del Perú  
*Marx y la ciencia de la lógica del ser social*

**Mac Gregor N202**

**Mesa simultánea 4.4 / Sección IX. Hegel y el arte**

Friedemann Barniske Lutheran Theological Seminary  
*Religion und Gottesgedanke. Zur theologischen Bedeutung von Hegels Religionsphilosophie*

Enrique Santamaría Universidad Autónoma de Querétaro  
*La doncella que sucede a las musas: la estética hegeliana entre el arte y la religión*

Santiago Vera Pontificia Universidad Católica del Perú  
*Hegel y el punto: una lectura estética*

**Mac Gregor N203 Mesa simultánea 4.5 / Sección X. Hegel y la religión**

Gonzalo Gamio Pontificia Universidad Católica del Perú  
*Hegel y el sentido trágico*

Michael Wladika ITI Catholic University  
*Affirmatives Auffassen des Unglücklichen Bewußtseins*

Günter Zöller Universität München  
*Zwischen Montesquieu und B. Constant. Hegels politische Philosophie der Religion im historischen und systematischen Kontext*

**Mac Gregor N204 Mesa simultánea 4.6 / Sección XI. Hegel y la pluralidad de saberes y formas del saber**

Sergio Bedoya Universidad Libre de Colombia / Manchester Metropolitan University  
*Preliminary Concept: Between Realität and Wirklichkeit in Adorno and Marcuse*

Maverick Díaz Universidad de Münster / Pontificia Universidad Católica del Perú  
*La concepción especulativa de la autonomía personal en la Filosofía del derecho de Hegel*

Fabiano Veliq Pontificia Universidade Católica de Minas Gerais  
*Da Teologia à Fenomenologia e de volta. Hegel e a questão da encarnação*

**11:45 – 13:00**

**Auditorio de Humanidades**

**Conferencia plenaria 5 / Plenarvortrag 5 / Palestra Plenária 5 / Plenary Lecture 5**  
Homenaje / Ehrung / Homenagem / Honor

Jorge Aurelio Díaz Universidad Nacional de Colombia  
*Religión y saber absoluto*

**15:00 – 19:15**

**GRAN TEATRO NACIONAL**  
**RECEPCIÓN / EMPFANG / RECEPÇÃO / RECEPTION**

**Jueves 3 de noviembre / Donnerstag, 3. November / Quinta-feira, 3 de novembro / Thursday, November 3**

**16 :15 – 17 :45**

**MESAS SIMULTÁNEAS 5 / PARALELSITZUNGEN 5 / MESAS SIMULTÂNEAS 5 / SIMULTANEOUS TABLES 5**

**Salón de Grados Mesa simultánea 5.1 / Sección VII. Hegel y el derecho**

Daniel Brauer Universidad de Buenos Aires  
*La dialéctica amo-esclavo. Una re-visión de los supuestos de la noción de reconocimiento en Hegel*

Emanuel Copilas West University of Timișoara  
*Hegel and Rousseau on the "state of nature"*

Mario Rojas Universidad Autónoma de la Ciudad de México  
*La fundamentación del derecho a propiedad privada en Hegel. Análisis, crítica, desarrollo*

**Aula 1 Mesa simultánea 5.2 / Sección IX. Hegel y el arte**

Josimar Castilla Pontificia Universidad Católica del Perú  
*Arte en su determinación suprema y presentación trágica del mito: una lectura de la tesis de Hegel sobre el carácter pretérito del arte*

Verónica Galfione CONICET / Universidad Nacional del Litoral / Universidad Nacional de Córdoba  
*El costado no idealista del idealismo*

Gonzalo Tinajeros Universidade Federal de Brasília  
*Colisión y Reconciliación: Momentos que hacen girar el círculo trágico de la Filosofía del arte hegeliana. Un estudio dinámico sobre las tensiones conceptuales en la Orestíada de Esquilo*

**Aula 2 Mesa simultánea 5.3 / Sección X. Hegel y la religión**

Mariano De la Maza Pontificia Universidad Católica de Chile  
*Sobre la Trinidad en Hegel y Edith Stein*

Claudia Gómez Universidad Nacional de Colombia  
*Crisis, contradicción y crítica*

Gonzalo Rodríguez Universidad Nacional de Cuyo / CONICET  
*Del reino de Dios a la religión de la humanidad. Formas de comunidad en los escritos tempranos de Hegel*

**Aula 3** **Mesa simultánea 5.4** / Sección XI. Hegel y la pluralidad de saberes y formas del saber

Laura Camacho Universidad Nacional de Colombia  
*Análisis de las tres figuras de la conciencia en la Fenomenología del espíritu como fundamento de la teoría hegeliana del conocimiento*

Adrian Flórez Rico Universidad Nacional de Colombia  
*Hegel's account: History of philosophical knowledge*

Chong-Fuk Lau The Chinese University of Hong Kong  
*Eine nichtmetaphysische Deutung der Hegelschen Metaphysik*

**18:00 – 19 :15** **Salón de Grados, Paraninfo de la UNSAAC**

**Conferencia plenaria 6 / Plenarvortrag 6 / Palestra Plenária 6 / Plenary Lecture 6**

Jean-François Kervégan Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne  
*State and constitution as forms of life*

**Viernes 4 de noviembre / Freitag 4. November / Sexta-feira, 4 de novembro / Friday, November 4**

**08:45 – 09:45** **Salón de Grados**

**Conferencia temática plenaria / Thematische Plenarkonferenz / Conferência Temática Plenária / Plenary Thematic Lecture**  
 Sección XI / Sektion XI / Seção XI / Section XI:  
 Hegel y la pluralidad de saberes y formas del saber / Hegel und die Pluralität von Wissen und Wissensformen / Hegel e a pluralidade dos saberes e formas do saber / Hegel and the plurality of knowledge and its forms

Max Gottschlich Katholische Privatuniversität Linz  
*Alles hat seinen Grund. Die reale Vermittlung und deren erste Explikation in Hegels Wissenschaft der Logik*

**10:00 – 11:30** **MESAS SIMULTÁNEAS 6 / PARALELSITZUNGEN 6 / MESAS SIMULTÂNEAS 6 / SIMULTANEOUS TABLES 6**

**Salón de Grados** **Mesa simultánea 6.1** / Sección VIII. Hegel y la filosofía de la historia

Zaida Olvera Universidad Nacional Autónoma de México  
*Del tiempo histórico y su relación con la geografía en la Filosofía de la Historia de Hegel*

Klaus Vieweg Universität Jena  
*Hegel und eine philosophische Geschichte der Philosophie*

**Aula 1** **Mesa simultánea 6.2** / Sección VII. Hegel y el derecho

Javier Balladares Universidad Nacional Autónoma de México  
*La culpa en la Filosofía del derecho*

Luis Ángel Méndez Universidad Nacional de Colombia  
*El reconocimiento y la vida económica en la sociedad civil de la Filosofía del derecho*

Enzo Solarí Pontificia Universidad Católica de Valparaíso  
*Hegel sobre la otra propiedad*

**Aula 2** **Mesa simultánea 6.3** / Sección XII. Hegel y sus críticos

Miguel Malpica Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
*Aspectos críticos de las lecturas en torno la Fenomenología del espíritu de Hegel*

César Sánchez Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa / Seminario Arquidiocesano de San Jerónimo  
*«Desatinadas hipótesis» y «tinieblas y contradicciones». La primera recepción del idealismo alemán en textos peruanos*

Marlon Garcia da Silva Universidade Federal de Ouro Preto  
*O legado filosófico de Hegel e a fecundidade do debate da categoria da alienação a partir das considerações críticas de Karl Marx*

**Aula 3** **Mesa simultánea 6.4** / Sección IX. Hegel y el arte

Raciel Cuevas Temple University  
*Hegel y la expansión de la autonomía estética*



Adriano Kurle Universidad Federal de Mato Grosso  
*Individuo y sociedad moderna: interpretación de la tensión en la filosofía del arte de Hegel*

Antonio Pérez Valerga Universidad Antonio Ruiz de Montoya  
*Hegel y la ecología*

11:45 – 13:00

**Salón de Grados****Conferencia plenaria 7 / Plenarvortrag 7 / Palestra Plenária 7 / Plenary Lecture 7**

Héctor Ferreiro Pontificia Universidad Católica de Argentina  
*El pensamiento es actividad pura: El problema de la diferencia entre teoría y praxis en la filosofía de Hegel*

15:00 – 16:00

**Salón de Grados****Conferencia temática plenaria / Thematische Plenarkonferenz / Conferência Temática Plenária / Plenary Thematic Lecture**

Sección VII / Sektion VII / Seção VII / Section VII:  
Hegel y el derecho / Hegel und das Recht / Hegel e o Direito / Hegel and the Right

Luis Eduardo Gama Universidad Nacional de Colombia  
*El duro trabajo de la cultura. Sociedad civil y Bildung en la Filosofía del derecho de Hegel*

16:15 – 17:15

**MESAS SIMULTÁNEAS 7 / PARALLELSITZUNGEN 7 / MESAS SIMULTÂNEAS 7 / SIMULTANEOUS TABLES 7****Aula 1****Mesa simultánea 7.1 / Sección XI. Hegel y la pluralidad de saberes y formas del saber**

Heinrich Helberg Universidad Nacional de la Amazonía Peruana  
*La gran Lógica de Hegel y la filosofía de lenguaje*

Thaís Vega Universidad Autónoma Metropolitana  
*El derecho fundamental a la propiedad y su crítica ulterior a la esclavitud moderna*

**Aula 2****Mesa simultánea 7.2 / Sección VI. Hegel y las ciencias del hombre**

Germán Aristizábal Fundación Universitaria Salesiana / Universidad de los Andes  
*Perdonar lo imperdonable: un modelo para pensar el ser en común desde Hegel*

Mijail Mendoza Ex docente universitario, investigador independiente  
*Formación (Bildung), filosofía y ética en la escuela, desde la perspectiva de Hegel*

17:15 – 17:45

**PRESENTACIONES DE LIBROS / BUCHVORSTELLUNGEN / APRESENTAÇÕES DE LIVROS / BOOK PRESENTATIONS****Salón de Grados**

*Hegel hoy. El pensador de las contradicciones del presente*, Barcelona: Herder, 2020  
Editores: Ricardo Espinoza Lolas, Jorge Eduardo Fernández y Alberto Toscano  
Comentaristas: Jorge Eduardo Fernández

**Aula 1**

*Kant und Hegel über Freiheit*, Leiden: Brill, 2022  
Werner Flach und Christian Krijnen (Herausgeber)  
Kommentatoren: Christian Krijnen

**Aula 2**

*Hegel y la filosofía hermenéutica*, Santiago: Ediciones UC: Chile, 2022  
Autor: Mariano de la Maza  
Comentaristas: Mariano de la Maza

**Aula 3**

*The Politics of German Idealism: Law and Social Change at the Turn of the 19th Century*, Oxford: Oxford University Press, 2023 (forthcoming)  
Autor: Christopher Yeomans  
Commentators: Christopher Yeomans

18:00 – 19:15

**Salón de Grados****Conferencia plenaria 8 / Plenarvortrag 8 / Palestra Plenária 8 / Plenary Lecture 8**

Miguel Giusti Pontificia Universidad Católica del Perú  
*El tejido de Penélope o la comprensión de la propia época en pensamientos*

## ÍNDICE DE CONFERENCISTAS / REDNERVERZEICHNIS / ÍNDICE DE ORADORES / SPEAKER INDEX

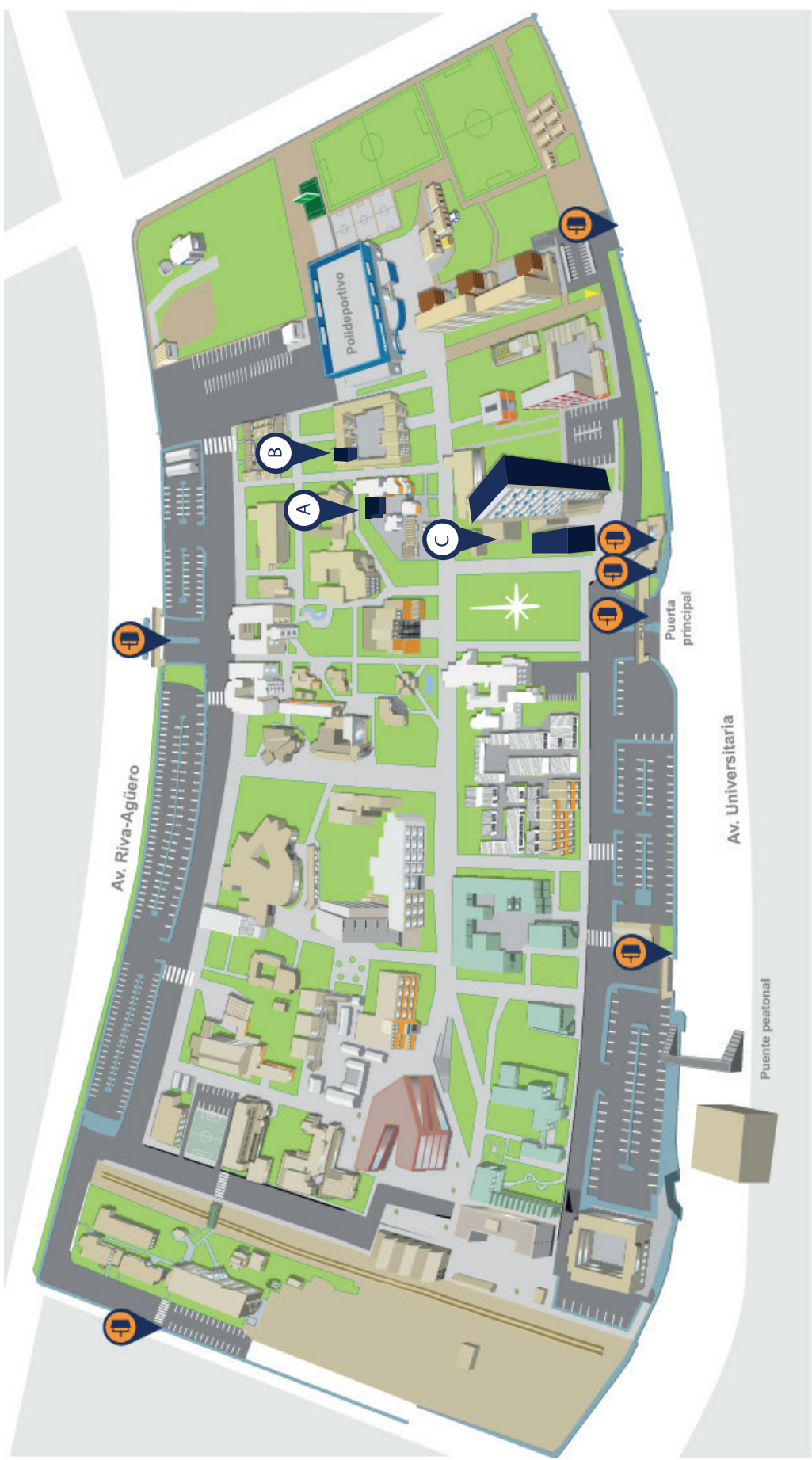
Alungal Chungath, Nisar.....	Mesa Simultánea 2.6 .....	24
Aristizábal Jara, Germán .....	Mesa Simultánea 7.2 .....	29
Arruda, Ney Alves de.....	Mesa Simultánea 4.2 .....	26
Arteaga Inofuente, Julio .....	Mesa Simultánea 2.4 .....	24
Azzouz, Wacyl .....	Mesa Simultánea 2.3 .....	24
Balladares Gómez, Javier.....	Mesa Simultánea 6.2 .....	28
Ballón, José Carlos .....	Presentación de Libro .....	23
Barniske, Friedemann .....	Mesa Simultánea 4.4 .....	26
Bavaresco, Agemir.....	Mesa Simultánea 2.1 .....	24
Bedoya Cortés, Sergio.....	Mesa Simultánea 4.6 .....	27
Bluhm, Harald .....	Mesa Simultánea 4.2 .....	26
Bordignon, Michela .....	Conferencia Temática Plenaria II .....	22
Bordignon, Michela .....	Presentación de Libro .....	23
Brauer, Daniel .....	Mesa Simultánea 5.1 .....	27
Breitling, Andris .....	Mesa Simultánea 3.5 .....	25
Camacho Gómez, Laura .....	Mesa Simultánea 5.4 .....	28
Cancino, Ignacio .....	Presentación de Libro .....	23
Carreño Garzón, Óscar Alejandro.....	Mesa Simultánea 4.3 .....	26
Castilla, Josimar .....	Mesa Simultánea 5.2 .....	27
Cattaneo, Ricardo .....	Mesa Simultánea 2.4 .....	24
Celich, Grasiela.....	Mesa Simultánea 1.4 .....	23
Chataignier, Gustavo & Souyris Oportot, Lorena.....	Mesa Simultánea 3.5 .....	25
Copilas, Emanuel .....	Mesa Simultánea 5.1 .....	27
Cordero, Valentina.....	Mesa Simultánea 3.3 .....	25
Cosentino, Rafael.....	Mesa Simultánea 3.5 .....	25
Cuevas, Raciél .....	Mesa Simultánea 6.4 .....	28
De la Maza, Mariano .....	Mesa Simultánea 5.3 .....	27
De la Maza, Mariano .....	Presentación de Libro .....	29
Del Águila, Levy .....	Presentación de Libro .....	23
Del Águila, Levy .....	Mesa Simultánea 2.5 .....	24
Díaz, Jorge Aurelio.....	Presentación de Libro .....	23
Díaz, Jorge Aurelio.....	Conferencia Plenaria 5.....	27
Díaz Velásquez, Maverick.....	Mesa Simultánea 4.6 .....	27
Duplancic, Víctor E. ....	Mesa Simultánea 1.3 .....	23
Duque, Félix.....	Conferencia Plenaria 3.....	24
Espinoza Lolas, Ricardo .....	Mesa Simultánea 4.1 .....	26
Espinoza Lolas, Ricardo .....	Presentación de Libro .....	29
Fernández, Jorge .....	Mesa Simultánea 2.3 .....	24
Fernández, Jorge .....	Presentación de Libro .....	29
Ferreiro, Héctor.....	Conferencia Plenaria 7.....	29
Flach, Werner.....	Presentación de Libro .....	29
Flórez Rico, Adrián Leonardo.....	Mesa Simultánea 5.4 .....	28
Forero, Fernando.....	Mesa Simultánea 3.1 .....	25

## ÍNDICE DE CONFERENCISTAS / REDNERVERZEICHNIS / ÍNDICE DE ORADORES / SPEAKER INDEX

Galfione, Verónica .....	Mesa Simultánea 5.2 .....	27
Gama, Luis Eduardo.....	Presentación de Libro .....	23
Gama, Luis Eduardo.....	Conferencia Temática Plenaria VII.....	29
Gamio Gehri, Gonzalo.....	Mesa Simultánea 4.5 .....	27
Giusti, Miguel.....	Presentación de Libro .....	23
Giusti, Miguel.....	Conferencia Plenaria 8 .....	29
Gómez Herrera, Claudia .....	Mesa Simultánea 5.3 .....	27
Gottschlich, Max .....	Conferencia Temática Plenaria XI .....	28
Grueso, Delfín Ignacio .....	Mesa Simultánea 3.1 .....	25
Helberg Chávez, Heinrich .....	Mesa Simultánea 7.1 .....	29
Hensold, Julian .....	Mesa Simultánea 2.2 .....	24
Hoffmann, Thomas Sören.....	Plenaria Inaugural .....	22
Houlgate, Stephen .....	Presentación de Libro .....	23
Houlgate, Stephen .....	Conferencia Plenaria 4 .....	26
Hoyo Arana, José Félix .....	Mesa Simultánea 3.2 .....	25
Huesca, Fernando .....	Mesa Simultánea 3.4 .....	25
Hühn, Lore .....	Conferencia Temática Plenaria IV .....	22
Iannelli, Francesca .....	Plenaria Inaugural .....	22
Iannelli, Francesca .....	Presentación de Libro .....	23
Illetterati, Luca.....	Presentación de Libro .....	23
Illetterati, Luca.....	Conferencia Temática Plenaria V .....	23
Infantino, Giuliano .....	Mesa Simultánea 1.2 .....	22
Kervégan, Jean-François .....	Conferencia Plenaria 6 .....	28
Klemme, Heiner F.....	Conferencia Temática Plenaria XII .....	26
Krebs, Victor J.....	Mesa Simultánea 3.3 .....	25
Krijnen, Christian .....	Presentación de Libro .....	23
Krijnen, Christian .....	Conferencia Temática Plenaria VIII.....	25
Krijnen, Christian .....	Presentación de Libro .....	29
Kurle, Adriano .....	Mesa Simultánea 6.4 .....	29
Lau, Chong-Fuk .....	Mesa Simultánea 5.4 .....	28
Lundsfryd Rasmussen, Jesper .....	Mesa Simultánea 4.1 .....	26
Malpica Calderón, Miguel.....	Mesa Simultánea 6.3 .....	28
Marchena, Julio .....	Mesa Simultánea 4.2 .....	26
Marmasse, Gilles .....	Conferencia Temática Plenaria I .....	22
Méndez Mogollón, Luis Ángel.....	Mesa Simultánea 6.2 .....	28
Mendoza Escalante, Mijail.....	Mesa Simultánea 7.2 .....	29
Mioli, Giovanna .....	Presentación de Libro .....	23
Mioli, Giovanna .....	Mesa Simultánea 3.3 .....	25
Moledo, Fernando .....	Mesa Simultánea 2.5 .....	24
Montecinos, Sergio .....	Mesa Simultánea 2.2 .....	24
Moss, Gregory S. ....	Mesa Simultánea 2.1 .....	24
Nación Pantigoso, Miguel.....	Mesa Simultánea 1.4 .....	23
Neumann Soto, Hardy .....	Conferencia Plenaria 2 .....	23

## ÍNDICE DE CONFERENCISTAS / REDNERVERZEICHNIS / ÍNDICE DE ORADORES / SPEAKER INDEX

Novelli, Pedro Aparecido .....	Mesa Simultánea 4.1 .....	26
Olvera, Zaida.....	Mesa Simultánea 6.1 .....	28
Ortigosa, Andrés .....	Mesa Simultánea 3.4 .....	25
Pérez Cortés, Sergio.....	Mesa Simultánea 1.1 .....	22
Pérez Cortés, Sergio.....	Presentación de Libro .....	23
Pérez Valerga, Antonio.....	Mesa Simultánea 6.4 .....	29
Persch, Martin Albert.....	Mesa Simultánea 2.6 .....	24
Peter, Andrej .....	Mesa Simultánea 2.2 .....	24
Pringe, Hernán.....	Mesa Simultánea 2.5 .....	24
Profili, Lelia.....	Mesa Simultánea 1.2 .....	22
Pulgar Moya, Pablo .....	Presentación de Libro .....	23
Pulgar Moya, Pablo .....	Mesa Simultánea 3.1 .....	25
Râmbu, Nicolae .....	Mesa Simultánea 2.6 .....	24
Ringleben, Joachim .....	Conferencia Temática Plenaria X .....	26
Rizo-Patrón, Rosemary .....	Mesa Simultánea 1.3 .....	23
Rodríguez, Gonzalo Santiago.....	Mesa Simultánea 5.3 .....	28
Rojas Hernández, Mario .....	Mesa Simultánea 5.1 .....	27
Ruiz-Eldredge Molina, Ernesto .....	Mesa Simultánea 4.3 .....	26
Sánchez Martínez, César Félix.....	Mesa Simultánea 6.3 .....	28
Santamaría, Enrique .....	Mesa Simultánea 4.4 .....	26
Sell, Annette .....	Conferencia Temática Plenaria VI.....	23
Sepúlveda, Pedro .....	Mesa Simultánea 2.1 .....	24
Silva, Marlon Garcia da .....	Mesa Simultánea 6.3 .....	28
Solano Iglesias, Gabriel.....	Mesa Simultánea 3.2 .....	25
Solari, Enzo.....	Mesa Simultánea 6.2 .....	28
Souyris Oportot, Lorena & Chataignier, Gustavo.....	Mesa Simultánea 3.5 .....	25
Tinajeros, Gonzalo.....	Mesa Simultánea 5.2 .....	27
Toscano, Alberto .....	Presentación de Libro .....	29
Valdez, Martín .....	Mesa Simultánea 4.3 .....	26
Vega, Thaís .....	Mesa Simultánea 7.1 .....	29
Veliq, Fabiano .....	Mesa Simultánea 4.6 .....	27
Vera, Santiago .....	Mesa Simultánea 4.4 .....	27
Vieweg, Klaus .....	Presentación de Libro .....	23
Vieweg, Klaus .....	Mesa Simultánea 6.1 .....	28
Waibel, Violetta .....	Conferencia Temática Plenaria III.....	22
Walsh, John .....	Mesa Simultánea 2.4 .....	24
Wladika, Michael .....	Mesa Simultánea 4.5 .....	27
Yeomans, Christopher .....	Mesa Simultánea 1.1 .....	22
Yeomans, Christopher .....	Presentación de Libro .....	29
Zöller, Günter .....	Mesa Simultánea 4.5 .....	27
Zubiría, Martín .....	Conferencia Temática Plenaria IX .....	25



Auditorio de Humanidades



Auditorio de Estudios Generales Letras - L 103



Edificio Mac Gregor





Universidad Nacional de  
San Antonio Abad del Cusco

