

Capítulo 10

El combate y el contagio mutuo entre la Ilustración y la Fe como teoría del concepto

Horacio Martín Sisto

Introducción

De los diversos combates que expone la *Fenomenología del espíritu*, el más conocido y que más recepción ha tenido es el que entablan señor y siervo, y constituye una referencia paradigmática para las teorías sobre el reconocimiento. Pero en la obra no es el único enfrentamiento, ni es el único episodio de reconocimiento. Por otra parte, si nos atenemos al Índice, el único combate que figura en este es aquel que entabla la “Ilustración contra la Superstición”, que sigue al apartado “La Fe y la Intelección Pura”.

En el capítulo anterior sostuve la tesis general de que *Ilustración y Fe no son figuras autónomas en la Fenomenología del espíritu*. Remito a él para los aspectos generales de la misma. Particularmente sostuve la tesis específica de que *ambas figuras tienen un origen histórico y conceptual común*. En este capítulo sostendré otra tesis específica en apoyo de la tesis general. Se trata de que *la complementariedad de estas figuras se basa en la teoría hegeliana fenomenológica del concepto y le es funcional*. Esto no significa que la lectura hegeliana de ese largo itinerario histórico constituya una tergiversación

de la historia para probar su teoría. Sino que la pretensión hegeliana justamente consiste en mostrar que necesitamos una teoría para aproximarnos a la historia y cómo su teoría del concepto puede iluminarla mejor.

Esto desde el punto de vista formal. Desde el punto de vista de la significación concreta histórica, en este trabajo busco, en primer lugar, mostrar qué significa conceptualmente “contagio” y cómo en realidad hay dos contagios, uno que Hegel enuncia en esos términos –que expongo en el primer apartado– y otro que necesita de una interpretación analógica –que desarrollo brevemente hacia el final–. En segundo lugar, me concentro en la cuestión siguiente: ¿por qué la contraposición lleva aquí no solo a la tranquila difusión del contagio sino a un combate violento?, que en Hegel significa preguntar: ¿por qué esto es necesario? Ofreceré una respuesta que vincula las razones de este enfrentamiento a un fundamento histórico, *esto es*, basado en la teoría fenomenológica del concepto.¹

I. El combate y el concepto

Hegel constituye las figuras y sus pretensiones respectivas en términos de su teoría del concepto. No tematiza su teoría “fenomenológica” del concepto.² Solo encontramos un modelo básico de esta teoría fenomenológica en la Introducción a la *Fenomenología*, modelo que retoma en el capítulo final, “Saber Absoluto”, con el concepto ya consumado como espíritu. Y es que *no debe* encontrarse una

1 Respecto de la bibliografía y al uso de la traducción al castellano, remito a las dos primeras notas del capítulo anterior de este libro. Respecto de la estructura general de la sección de la *Fenomenología* donde se encuentra este combate, remito a la tercera nota del capítulo anterior.

2 Distingo con esta expresión la teoría de índole genético histórico, presente en la *Fenomenología del espíritu*, de la Doctrina del concepto de la *Ciencia de la lógica*.

tematización abstracta del concepto en la obra: pues justamente la *Fenomenología* es esa tematización, el resultado es el entero devenir y es esa la razón por la que el modelo de la Introducción es sumamente escueto, que apenas establece ("recuerda") algunas determinaciones como para poder partir. Cada una de las experiencias que hace la conciencia es un paso constitutivo del itinerario histórico, racional y real que es el concepto.

Que al combate que estudiamos le subyazca la teoría del concepto, no significa, al menos en la pretensión de Hegel, la construcción de un modelo puramente apriorístico aplicado a los hechos históricos.³ Busca por el contrario constituir un círculo virtuoso, esto es mostrar, por un lado, que su teoría del concepto puede esclarecer la historia tal como nos la ofrecen los historiadores y, por el otro, que esa historia puede dar pruebas de la viabilidad y la verdad de su teoría del concepto. Su tesis fundamental al respecto puede desglosarse así: 1. hay racionalidad en la historia; 2. esa racionalidad puede explicitarse en un modelo conceptual; 3. la historia es esta explicitación en términos reales; 4. la razón tiene en su constitución una dimensión histórica, esto es, no puede darse el ítem 2 sin 3; 5. Ello no implica relativismo o historicismo; 6. esa racionalidad tiene la capacidad de albergar significativa y funcionalmente toda pretensión fundada de racionalidad.

En este combate asistimos a un episodio de la historia constitutiva de esa racionalidad. La teoría del concepto –ese sería el nombre en Hegel de esa racionalidad– da la estructura lógica a la exposición y, gracias a su carácter dinámico, sostiene su trama narrativa, es decir su puesta en

3 Hegel ha tenido presente esta objeción en varias ocasiones, por ejemplo, en la Observación del párrafo 549 de la *Enciclopedia* de 1830. Allí también sostiene que la falta de teoría o de su explicitación lleva justamente a los historiadores a introducir elementos presupuestos no justificados en sus relatos.

escena, su nudo y desenlace. El nudo de este drama es formalmente la mediación y su aceptación, resignación, o rebelión por parte de las figuras involucradas. El drama reside fundamentalmente en que esta mediación coincide en un momento resolutivo con la pérdida de la configuración propia, que la conciencia respectiva experimenta como pérdida de sí misma (Hegel, 1968a; 2010: 56 [Introducción]). Esta percepción de la mediación como amenaza se debe a que la conciencia se concibe siempre naturalizada en alguna figura, ha olvidado o no ha comprendido la índole de la historia que la precede y constituye. En este combate, la pérdida es más clara para la Fe debido a su derrota, y confusa para la Ilustración debido a su victoria, análogamente en este punto a la dialéctica del esclavo y del amo.

Fe e Intelección Pura o Ilustración subrayan o absolutizan un momento del concepto en detrimento de otro, se fundan en él en forma aislada y unilateral debido a que buscan preservar una cierta inmediatez, como hemos visto en el capítulo anterior, debido a motivos teóricos y morales. La resistencia a la mediación es una de las tesis fundamentales de Hegel (Hegel, 1968a; 2010: 19-20 [Prólogo]) y acontece en general con todas las figuras de la *Fenomenología*. Esta resistencia se debe en parte a que el espíritu tiene derecho a la inmediatez, a que *lo que es*, esté *presente* y pueda *cerciorarse por sí mismo* de lo que es [cfr. *Enciclopedia* § 7 Observación], y a sentirse en casa, como hemos dicho en el capítulo anterior. Y el resultado de la *Fenomenología* no es una sucesión de mediaciones bien articuladas sino una inmediatez que reconoce en sí sus mediaciones constitutivas. Tanto la Fe como la Intelección Pura han identificado una cierta inmediatez que, no obstante, pretende sostenerse sin aceptar todas las mediaciones que ya comporta o las que debe aún asumir. Pero estas aceptaciones y asunciones son descubiertas como necesarias solo a través de experiencias.

Inicialmente la Fe se permite pensar la relación con la esencia absoluta solo como inmediatez. Para ella la conciencia creyente no interviene como *momento* de la esencia absoluta. La Intelección Pura también piensa la relación interna de la conciencia con el concepto como inmediata; la mediación con algo distinto de sí no es reconocida pues significaría para ella la aceptación de lo irracional como parte esencial del todo. La expresión “pura” para Hegel evoca la pretensión de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant, y en esta sección es extendida a un sentido amplio; tiene también un matiz irónico, en el sentido de que “nosotros” sabemos que esa pureza, tal como se plantea, ni es real, ni es posible, ni es deseable. Es en este sentido que tanto la Fe como la Intelección Pura son “puras” y toda mediación es experimentada por ellas como contaminación. Esta expresión, “contaminación” (*Verunreinigung*, cfr. Hegel, 1968a; 2010: p. ej. 297,13) denota bien por contraste el valor no solo teórico sino moral que ambas figuras encuentran en la custodia de la inmediatez en el único modo que la consideran posible.

El combate no tiene el modelo de un duelo simétrico, como lo tenía inicialmente por ejemplo el que se daba entre quienes resultarían luego amo y esclavo; consiste más bien en un *ataque* de la Ilustración a la Fe. La Intelección Pura en cuanto se difunde, esto es en cuanto se vuelve Ilustración, *se topa* (“se encuentra”, cfr. Hegel, 1968a; 2010: 297) con la Fe como un *límite a su difusión*, y por ende a la pretensión totalizante que transparenta su lema. Hemos visto que la Fe preserva y aun respalda determinaciones e instituciones del mundo medieval y tardomedieval que siguen operativas en la modernidad. En cierta medida la Fe refleja en el mundo de las instituciones aquel orden de determinaciones metafísicas y políticas que se suponen en la esencia absoluta, y así las fundamenta. En este reflejo que opera la Fe, la Ilustración ve en cambio la dirección inversa: interpreta que

en realidad lo que sucede es que la Fe eleva a esencia absoluta las relaciones de poder terrenales. Mediante este equívoco La Fe, según la Ilustración indebidamente legítima y naturaliza a estas últimas. Por ejemplo, el monarca no es la figura que refleja el reinado de Dios, sino que el reinado de Dios es el reflejo de la institucionalidad vigente. Así sucede también con las determinaciones de índole metafísica. Las jerarquizaciones del mundo celestial justifican jerarquizaciones terrenas, y favorecen así la alianza entre clero y poder.⁴ Hegel parece anticiparse aquí a la izquierda hegeliana señalándole a la vez sus límites. Para la Ilustración este reflejo se ve maliciosamente reforzado por una alianza entre clero por un lado y el monarca despótico. En la exposición, esta alianza es más propia de la situación francesa, pero de ella no escapa necesariamente el confesionalismo de otros estados protestantes. El objeto de la malicia del clero y del déspota es el pueblo creyente, y el objetivo es el poder. En la *Fenomenología* esta crítica es aceptada por Hegel entre líneas –en sus lecciones orales es explícito–. Sin embargo, señalará limitaciones también a la interpretación invertida de los ilustrados, como veremos más adelante.

Corresponde entonces detenerse en la índole del ataque. Este presenta una modalidad pacífica, o “contagio”, y otra violenta.

4 Hegel lee el final de un largo proceso cuya exposición ahorra. No considera aquí el hecho de que hasta el siglo XI funciones políticas y administrativas eran ejercidas por religiosos y a su vez el monarca nombraba autoridades eclesiásticas, en muchos casos más por necesidad que por principio. Naturalmente esto no carecía de conflictos, pero recién a partir del siglo XI estas cuestiones llevan a la teorización sistemática de la necesidad de una separación. Agradezco las lecciones del profesor Marco Rainini para mi mejor comprensión de la situación en aquella época.

II. El contagio y el concepto

La Ilustración no ataca inicialmente al déspota o al clero. Como difusión que es, su dinámica es inicialmente el contagio en la masa creyente. El término “contagio” (*Ansteckung*) es aquí metáfora de la dinámica del concepto. Hegel no nos aclara el significado conceptual del contagio y necesita por ello de una reconstrucción que lo interprete desde el punto de vista lógico. Este contagio socava el poder del clero y del déspota sobre la masa en forma pacífica e inadvertida. En este sentido el contagio aquí supone, pues Hegel no lo explicita, que la inicial inmediatez de la conciencia creyente con la esencia absoluta se encontraba, a su vez, mediada por el clero. Esta mediación es un hecho, según la Ilustración, y un error tanto metafísico como epistémico, que dan pie al clericalismo y al despotismo. En forma análoga a como sucede con toda su estrategia, la Ilustración lleva a explicitar *ahora* a la conciencia creyente que la relación con la esencia absoluta es *absolutamente* inmediata y no depende de la mediación del clero. El contagio lo efectúa por donde se puede comunicar directamente con la conciencia creyente, mediante “lo igual”, que aquí es el pensamiento, el elemento que, en cuanto conciencia pura, comparten la Intelección Pura y la masa creyente:

Ahora bien, la referencia de la Intelección Pura a la conciencia ingenua de la esencia absoluta tiene este lado doble: por una parte, *en sí*, es lo mismo con ella [interpreto: la conciencia creyente es lo mismo con la Intelección Pura, HMS], pero, por otra parte, esta conciencia, en el elemento simple de su pensamiento, deja hacer a su antojo a la esencia absoluta y a sus partes, le deja darse subsistencia, y solo las deja que valgan en cuanto su *en-sí*, y por tanto, de modo objetual, pero les deniega su *ser-para-sí* en este *en-sí*. (Hegel, 1968a; 2010: 295)

Para la conciencia creyente la esencia absoluta es Dios. Hegel evita hablar de ella en términos de “Dios” porque con facilidad la imaginación lo puede reducir,⁵ prefiere describirlo aquí en los términos del lugar histórico sistemático que ocupa en esta fase de su propia teoría del concepto. Tenemos entonces que, si por un lado la conciencia creyente es *en sí* lo mismo que la Intelección Pura –ambas tienen en común el elemento del pensar–, por el otro aquella deja a la esencia absoluta total autosubsistencia e independencia de la conciencia del creyente, es decir, esta última se reserva solo el lugar de espectadora y partícipe no efectiva. De este modo, a su vez, y aunque nada esté más lejos de su intención, reduce la esencia absoluta a una entidad objetual –por tanto no verdaderamente infinita pues en cuanto objetualizada se ubica en uno de los dos polos– y le impide tomar conciencia de sí *en* la conciencia del creyente: una posibilidad semejante no cabe en la conciencia del creyente. Pero mucho menos en la conciencia ilustrada, que de ningún modo aceptaría que la esencia absoluta tome conciencia de sí *en* el creyente –tesis propia de Hegel que escandalizaría también a la Ilustración–. Por otra parte, según mi interpretación que “deje hacer a su antojo a la esencia absoluta y a sus partes” no significa que la esencia y sus partes actúen de manera arbitraria *en sí*. Más bien las partes son la Santísima Trinidad que, entendida desde la teoría fenomenológica del concepto representa, en el sentido técnico que nos hemos referido más arriba, los momentos de este, que acontecen aquí según nos dice el texto en forma independiente de la conciencia creyente y esta interpreta sus movimientos como acontecer externo, no como proceso del cual ella forma parte. Pero la conciencia creyente objetualiza así estos momentos y así los deja como absoluta trascendencia respecto de ella misma;

5 Cfr. por ejemplo Prólogo 20, 30 y líneas siguientes.

los concibe en el modo de la contingencia, “las deja hacer a su antojo”, y no de su necesidad.

En lo que respecta a la masa creyente, “esta Fe es *en sí* para la Intelección Pura de la *autoconciencia* pura, y debe llegar a serlo solamente *para sí*”.⁶ El contagio reside entonces fundamentalmente en introducir la reflexión como momento que escinde el carácter absoluto objetual de la esencia absoluta, un pasaje que, una vez activado, no puede detenerse por la Fe. El concepto bien entendido, según Hegel, implica la reflexión y el entendimiento *como momento*. Este tipo de resolución –su reducción a momento– no es ni el objetivo ni la concepción de la Ilustración y la Intelección Pura en su estrategia de contagio, pues ellas reconducen toda determinación posible a la conciencia *subjetiva* como *momento absoluto* y también vacían consiguientemente la esencia absoluta de la Fe. Si describimos la estructura de la figura de la Fe de acuerdo con la estructura básica de la conciencia que presenta la “Introducción” de la *Fenomenología*, la conciencia creyente es una conciencia simple sin determinaciones internas que se considera a sí misma inesencial, pues tiene como objeto una esencia que acepta como absoluta, que posee determinaciones independientes de la conciencia creyente y que no permite que esta sea instancia de su autoconciencia. Para Hegel también es equívoca la crítica de la Ilustración en este punto, pues quita la esencialidad a todo aquello que no sea conciencia subjetiva. Pero aun en su limitación, el ataque de la Ilustración sí preserva el esencial momento del sujeto, a diferencia de la Fe. El sujeto ilustrado reclama no solo su soberanía sobre el objeto, en términos de su afirmación de que las determinaciones

6 Se podría traducir también así, que creo que es más claro: “y debe solo llegar a serlo *para sí*”, en el original “und er dieß nur *für sich* werden soll”. Roces traduce “y la fe solo debe devenir esto *para sí*” [trad. de Roces, Hegel, 1992[1807]: 320].

las pone el sujeto, sino también su “derecho” al presente, en la medida en que, al reafirmar la certeza sensible, reclama el derecho de que todo aquello que pretenda ser su objeto debe ser constatable para el sujeto (cfr. también *Enciclopedia* § 7 Observación). Puesto que la Fe no reconoce esencialidad alguna a lo sensible, renuncia al derecho al presente –por ese lado, pues lo afirma en cierto sentido en la pretensión de relación inmediata dentro de sí con la esencia absoluta–.

Mediante el ataque la Intelección Pura, que carecía de objeto en sentido estricto –pues toda determinación en realidad pertenece a la categoría (subjetiva)– podrá darse un objeto con determinaciones esenciales que trasciendan la mera categoría y así efectuará, sin proponérselo ni saberlo, un paso más hacia la consumación del espíritu.

El contagio encuentra otra facilitación en la conciencia simple: “ella es en sí esta simplicidad en la que todo está disuelto [*aufgelöst*] y olvidado [*vergessen*], es ingenua [*unbegangen*], y por eso es receptiva al concepto sin más” (Hegel, 1968a; 2010: 295). La simplicidad de la conciencia de la masa creyente es una simplicidad que *en sí* contiene mediaciones, esto es conserva en sí una complejidad de determinaciones de figuras pasadas, *pero que no recuerda*. En general las figuras de la *Fenomenología* comienzan con una inmediatez que olvida las mediaciones por las cuales se llegó a ella, naturaliza lo que ha heredado. Aquí la Ilustración, al hacer reflexionar a la conciencia creyente, que es simple, saca a la luz las determinaciones que la han constituido históricamente. Primero le hace reflexionar sin revelarle su carácter de figura opuesta, sino solo apelando a su común elemento, el pensar; luego le recuerda a la conciencia creyente sus determinaciones anteriores y la lleva a contradicciones. Aquí con el recuerdo, Hegel no remite solo a figuras anteriores de la *Fenomenología*, como

por ejemplo la conciencia desdichada, sino a la historia del itinerario mismo de la figura de la Fe a lo largo de la sección que, como hemos visto, va evolucionando bajo la provocación de la Ilustración. Para cuando la Fe se dé cuenta, ya es tarde: la “infección” es irreversible, como lo pone Hegel con palabras nuevamente de *El Sobrino de Rameau* (cfr. Diderot, 1983 [1761, 1773]; no puede recuperar aquella primera simplicidad no reflexiva pues ya el mismo intento de recuperarla implica reflexionar y complejizarse. De este modo queda desactivado el poder del clero y el déspota, los cuales para recuperarlo no podrían sino apelar a la reflexión, o a no pensar (cfr. Hegel, 1968a; 2010: 57 [Introducción]), ambas salidas imposibles.

III. El concepto y el ataque violento

Este contagio se propaga en el ámbito de la conciencia pura, en el elemento común del pensar, y es pacífico, silencioso y advertido tardíamente por la Fe. Pero esta modalidad del ataque no es suficiente. Esta insuficiencia se debe a que mediante el contagio la Fe no desaparece como alternativa, sino que permanece como una suerte de conciencia aletargada que sigue disputando pasivamente la totalidad que pretende la Intelección Pura; y de este modo la Fe sigue legitimando los órdenes establecidos. Esta sería la condición *subjetiva* de la modalidad violenta, la explicación en términos de la experiencia que hace la Intelección Pura de las limitaciones de la modalidad del contagio. La consecuencia será que la Intelección pura se dará su propio objeto, aunque no sea lo que ella busca a sabiendas, pero *la necesidad de un objeto* será la razón *en sí*, la condición *objetiva* de la violencia, según la teoría hegeliana del concepto. Sobre esta explicación volveremos, pero lo dicho ya nos

dice lo indispensable para entender por qué la segunda fase de la lucha es violenta y se da *ahora* en el reino de la realidad efectiva, esto es:

[el] movimiento [del concepto, HMS] que, en tanto que actividad consciente [la Ilustración, HMS], tiene que plantear sus momentos dentro de determinada existencia manifiesta y que tiene que darse como ruidoso alboroto y lucha violenta contra lo opuesto como tal. (Hegel, 1968a; 2010: 296,13-15)

Hegel explica primero la estructura del ataque en términos generales (ítems a y b) y luego lo especifica en ciertas instancias (ítem c). A su vez, en términos generales podemos distinguir dos dimensiones. La primera es la acusación a la Fe de irracionalidad y de promotora de la irracionalidad (a). La segunda es la crítica a la Fe de que su esencia absoluta es una ficción de la conciencia (b).

a. Lo racional y lo irracional

Este ataque a lo opuesto no sería violento si no lo precediese, como parte de la condición subjetiva enunciada más arriba, un malentendido, que cito aquí *in extenso*:

Habrà de verse, entonces, cómo se comportan *negativamente* la *intelección e intención puras* frente a lo otro contrapuesto a ellas que les sale al encuentro. La *intelección e intención puras* que se comportan negativamente, dado que su concepto es toda esencialidad y nada fuera de ella, solo pueden ser lo negativo de ellas mismas. Por eso, en cuanto *intelección*, deviene lo negativo de la *intelección pura*, deviene no-verdad y sinrazón, y en cuanto inten-

ción, deviene lo negativo de la intención pura, mentira y doblez del propósito.

La intelección se enreda en esta contradicción por entrar en la lucha y creerse que combate contra algo *distinto*.⁷ Esto es solo lo que ella se cree, pues su esencia, en cuanto negatividad absoluta, es esto: tener al ser-otro en ella misma. El concepto absoluto es la categoría; es esto: que el saber y el *objeto* del saber son lo mismo. Lo que, por tanto, enuncia la intelección pura como su otro, lo que ella enuncia como error o mentira, no puede ser otra cosa que ella misma; lo único que puede hacer es maldecir lo que ella es. Lo que no es racional, no tiene verdad ninguna o, en otros términos, lo que no está concebido, no es; la razón, entonces, al hablar de otro distinto de lo que ella es, habla de hecho solo de sí misma; y de este modo no sale de sí misma. (Hegel, 1968a; 2010: 296,16-32)

Para la Intelección Pura no hay nada fuera de la categoría; cualquier cosa o evento en la medida en que entra en el horizonte de su conciencia se categoriza y por tanto deja de ser una objetualidad fuera de ella. Si reconoce algo fuera de ella lo hace como un irracional. Pero al hacerlo, valga la redundancia, lo está admitiendo como algo que *es* y que no es ella. A la Fe la ve como irracional, pero a la vez reconoce así algo

7 "In diesen Widerspruch verwickelt sie sich dadurch, daß sich in Streit einläßt, und etwas Anderes zu bekämpfen meyn". Considero en este caso más apropiada la traducción de Roces: "La Pura Intelección [...] supone que combate algo *otro*" (Hegel, 1992[1807]: 322). El verbo "*meinen*" en el contexto de la cuestión de la Fe es mejor, al menos aquí, traducirlo por "suponer" y no mezclarse con la expresión "creer" que también significa "*glauben*". Tampoco creo que sea necesario el reflexivo "creer-se". Por otra parte, es mejor "*etwas Anderes*" como "algo otro" que como "distinto"; pues la distinción puede no implicar separación, mientras que aquí en el texto la Intelección Pura supone *justamente* separación en sentido fuerte y no mera distinción como parte del malentendido.

que trasciende a la Intelección Pura. Esta tiene entonces dos opciones. Si la reconoce, entonces la Pura Intelección deja de ser la figura que es, pues a ella la define la determinación de que la categoría es todo. Pero puesto que ese reconocimiento significa su muerte, su disolución como figura, no optará por ello y en todo caso deberá eventualmente caer de pie: la combatirá violenta y públicamente, en la “existencia manifiesta”, como algo otro, y la única forma de justificar su admisión implícita es que este otro es irracional. Entra en una contradicción debido a que la admite a la vez que la refuta. Esto se debe principalmente a que el concepto de razón de la Intelección Pura es reducido, como hemos visto, y sus propios presupuestos y dinámica lo llevan a colapsar: deberá aceptar un concepto de razón que abarque todo lo que admite. Puesto que la categoría es formal y subjetiva, el contenido esencial queda fuera de sí: le pertenece por el momento a la Fe y a la riqueza de las determinaciones de su esencia absoluta. Al atacarla se dará un contenido, pero no sin modificar tanto este como la forma. Así también la índole del ataque subraya una vez más la interdependencia de la Ilustración y la Fe como figuras.

b. Contemplación y producción⁸

La Ilustración señala a la conciencia creyente su rol activo y participe en la esencia absoluta. Ella la produce. Para la Fe esta crítica es una blasfemia, Dios no es producción nuestra. Veamos con relativo detalle.

8 Para contrastarlo metodológicamente respecto del momento de la producción [*Hervorbringung*], aquí me permito referirme con el término “contemplación” a la relación teórica de la conciencia creyente con la esencia, relación que tiene también connotaciones éticas. En la Introducción de *Glauben und Wissen* Hegel usa el término “*Anschauung*” para referirse ese sentido de contemplación. En la cita que sigue ver “Ella se mantiene, permanece cabe a sí misma y presente a sí”.

Hegel recuerda aquí como premisa la Intelección Pura como movimiento y actividad descrita en términos de producción y penetración total: ese sería el momento productivo y activo de su movimiento mientras que, una vez poseída la esencia del objeto en la conciencia, sería ese el momento contemplativo.

En la *intelección* como tal, la conciencia aprehende un objeto de tal manera que, a sus ojos, tal objeto llega a ser esencia de la conciencia, o un objeto que ella penetra totalmente, en el que ella se mantiene, permanece cabe sí misma y presente a sí, y al que ella produce en tanto que se trata de su movimiento. (Hegel, 1968a; 2010: 297,22-25)

Antes de cualquier crítica a la Fe, en la Intelección Pura el objeto llega a ser esencia de la conciencia (la categoría) mediante un movimiento de penetración que, en cuanto total, es producción también. Este nuevo subrayado podría entenderse como un pasaje de Kant a Fichte. Nada del objeto queda fuera de aquello que instituye la conciencia mediante la categoría, y el objeto se agota totalmente en esta constitución o producción. Cualquier elemento que se presente con la pretensión de trascender al objeto instituido por la conciencia, queda *ipso facto* totalmente constituido y producido en y como parte de ella por ese mismo hecho de presentarse. Por ello este presentarse es en realidad una producción de la categoría, pues no hay nada que pueda precederla sin ser instituido por ella. Con esta autoconciencia más refinada de su propio modelo, la Intelección Pura también interpreta la dinámica de la Fe.

Por su parte, la Fe ahora está dispuesta a reconocer que accede a la esencia absoluta en su interior, pues esta es todo, y por tanto está *en* ella –es su esencia– y como conciencia está

a su vez *en* la esencia absoluta también, aunque por supuesto de forma asimétrica, puesto que conciencia creyente y esencia absoluta son entre ellas inconmensurables. Conviene detenerse en este otro pasaje, que comento entre corchetes:

Esta [la conciencia creyente] no se pierde en él [en el objeto ficticio, según la Intelección Pura; en Dios, para la Fe] ni se pone en él [en Dios] negada [como lo que *no es* esta esencia, es decir *contrapuesta* a ella], sino que, más bien, se confía [a Dios], es decir, justamente, se encuentra *dentro* [de] *él* [Dios] como *esta* conciencia [como la conciencia singular del creyente], o como *autoconciencia* [conciencia de sí estando en Él, la confianza es compatible con la singularidad y, a su vez, con estar en Él, pero sin ponerse a sí misma como algo separado]. Aquel [la esencia absoluta, Dios] a quien me confío [en cuanto conciencia creyente], su *certeza de sí* mismo me es a mí la *certeza de mí* mismo [el Hijo atestigua al Padre, Dios tiene su certeza de sí; y esa es la certeza misma de la conciencia creyente mediante el Espíritu Santo]; reconozco mi ser-para-mí en él, conozco que él lo reconoce [Dios reconoce mi reconocimiento de ser en Él], y ello le es a él fin y esencia [Dios es y quiere ser conocido y reconocido]. Pero la confianza es la Fe, porque su conciencia se *refiere inmediatamente* a su objeto [Dios], y entonces intuye también esto: que es *uno* con él, en él [se une a Dios estando a la vez en él]. Además, al serme objeto aquello en lo que me reconozco a mí mismo, me soy a la vez, en cuanto *otro*, autoconciencia, es decir, en cuanto algo tal que se ha hecho allí extraño a su singularidad particular, esto es, a su naturalidad y contingencia [el acento no está en “singularidad” sino en “particular”: ya no me definen como singular

mis particularidades, esto es mis aspectos naturales y contingentes, sino mi ser en Él, tomo conciencia de mí en Él], pero que, por una parte, sigue siendo autoconciencia, y por otra parte, es conciencia *esencial* justamente igual que la intelección pura. (Hegel, 1968a; 2010: 297,32-298,6)

Las dos últimas líneas marcan el punto de unidad alcanzado con la Intelección Pura: la autoconciencia que la Fe *ahora* alcanza y explícita, y la aceptación de ser conciencia *esencial de* la esencia absoluta. Conviene advertir que, al dar esta respuesta, la Fe está dando un paso –como cada vez que acepta responder a la Ilustración– hacia su asimilación por parte de la Ilustración y su disolución como contrafigura, pues prescinde explícitamente cada vez más de la mediación de la exterioridad, reconoce cada vez más la inmanencia de la esencia absoluta como autosubsistente respecto de todo factor exterior y despunta en ella la percepción de un rol activo de la autoconciencia respecto de la esencia absoluta. El movimiento mediador productivo que supone la categoría respecto del objeto, también lo advierte la Intelección Pura en la Fe:

la *obediencia* [Gehorsam] y la *práctica* [Thun]⁹ es [son, HMS] un momento necesario por medio del cual llega a tener lugar la certeza del ser que hay dentro de la esencia absoluta. Ciertamente, esta práctica de la Fe no

9 La traducción que tomo como referencia traduce aquí la palabra "Thun" como "práctica", que más arriba traducía como "actuar" cuando se refería a la Intelección. Aclara en nota el traductor: "Thun, que vengo traduciendo como actividad o hacer, es aquí, en sentido de la vida religiosa, la práctica de esta". A mi modo de ver, la traducción de Gómez en este punto puede confundir, porque Hegel utiliza el mismo verbo por una razón. Ver la argumentación que sigue: quiere equiparar el momento de "Thun" que presentan tanto la Ilustración como la Fe con el momento del concepto (hegeliano) en cuanto actividad.

aparece de tal manera que la esencia absoluta misma sea producida por ella. (Hegel, 1968a; 2010: 298,13-16)

Mediante toda esta redescrición progresiva, Hegel considera la equiparación el momento de “*Thun*” que presentan tanto la Ilustración como la Fe con el momento del concepto (hegeliano) en cuanto actividad. Para su teoría del concepto, certeza y actividad (tanto práctica [*Thun*] como producción [*Hervorbringung*]) no se oponen, sino que son dos momentos mutuamente implicados. Y aquí subraya que no hay certeza sin actividad.

Hegel da parte de la razón a la Fe: esta producción no aparece [*erscheint*] tal como pretende advertirle la Intelección Pura. En sentido estricto, la conciencia *singular universal* del creyente –es decir el conjunto todos los yoes creyentes– no produce a Dios. Para Hegel o para “nosotros”, lo que subyace a la errónea idea de la Ilustración, es la verdad de que *el espíritu* efectivamente se produce a sí mismo. Pero todavía no se ha manifestado así y menos aún, por tanto, se ha vuelto *para sí*, consciente de sí, pues ello todavía no es posible. Lo que *ahora* está sucediendo no llega a ese nivel, pero sí es un paso más respecto de la autoconciencia inicial de la Fe:

Pero la esencia absoluta de la Fe es, esencialmente, no la esencia *abstracta* que estaría más allá de la conciencia creyente, sino que es el espíritu de la comunidad, es la unidad de la esencia abstracta y de la autoconciencia. En el hecho de que la esencia absoluta sea este espíritu de la comunidad, es donde la actividad de la comunidad es un momento esencial; el espíritu es *solamente por medio del producir* de la conciencia; o más bien, no es sin estar producido por la conciencia; pues por esencial que sea el producir, tampoco es el único fundamento de la esencia, sino que es solo un

momento. La esencia es, a la vez, en y para sí misma.
(Hegel, 1968a; 2010: 298,16-24)

En la respuesta a la Intelección Pura, la Fe que admite *ahora* un momento de producción en el *espíritu de la comunidad*, no de la conciencia singular. Y la esencia absoluta *no se reduce* a ese momento; nótese todos los matices y distinciones que introduce ese párrafo. Y nótese que esta concepción se acerca, en términos reales de itinerario, a la noción hegeliana del concepto. A la vez Hegel matiza el “solamente por medio” en la aclaración, que escandalizaría a la Fe, y lo cambia por un “no sin”, y luego por un “tampoco es el único”, todo con lo cual está de acuerdo; es decir desdice lo que ha dicho, pero lo deja dicho.

La dinámica del contagio no ha desaparecido, ella subyace siempre a todo este ataque violento. Más allá de las limitaciones de la Ilustración, al pedirle a la Fe explicaciones sobre lo racional, sobre su obrar y sobre las diversas instancias que luego se especificarán [apartado siguiente, ‘c’], obliga a la Fe a volverse autoconsciente de aquellos elementos cuyo estatuto racional no está claro y de la propia actividad productiva de la conciencia, y de este modo a realizar distinciones que ya no pueden permanecer para ella en la inmediatez abstracta. Una vez hecho esto, le recordará los términos de las distinciones conjuntamente en una misma proposición, por ejemplo, en este caso, el momento contemplativo y el productivo. Las limitaciones de la Ilustración son, entre otras, la reducción de la conciencia a la singularidad universal y ahistórica, y la convicción de que aquello que el entendimiento demuestra que es contradictorio prueba la imposibilidad de la unidad de dos términos, sin instancia ulterior de resolución posible.

c. La experiencia que la Fe hace del ataque

Para la Fe la Ilustración en su ataque denota no solo malicia sino *también contradicción*. Pues esta sostiene, por un lado, que la esencia absoluta es inmanente a la conciencia, por el otro, que su creencia se debe a los artilugios del clero: “durante un tiempo pueden hacerse creíbles otras mentiras sobre cosas sensibles y sucesos sueltos; pero en el saber acerca de la esencia, donde la conciencia tiene la *certeza* inmediata *de sí misma*, la idea de engaño está completamente descartada” (Hegel, 1968a; 2010: 299, 13-14).

Este último discurso puede ser tanto de la Fe como del “nosotros”. A medida que la Intelección Pura ataca a la Fe y esta se ve obligada a explicitarse, la Fe llega indirectamente a admitir que la mediación sacerdotal histórica e institucionalizada no es esencial a la relación con la esencia absoluta, a la cual tiene acceso inmanente y directo. Se trata de un paso que daba el protestantismo con su cuestionamiento del lugar del estatuto de la autoridad en la racionalidad de la Fe. Esta dirección ahora se ha consumado y la Fe se acerca cada vez más a la Ilustración.

Una vez expuestos “en términos generales” dos características del ataque violento de la Intelección Pura a la Fe, como también su continua base en el contagio, el texto especifica a continuación la “experiencia” que hace “la Fe de la Ilustración en los *diferentes* momentos de su conciencia” (Hegel, 1968a; 2010: 297), y son los tres siguientes:

1) En cuanto a la concepción de la esencia absoluta

La conciencia creyente, si por un lado concibe a la esencia absoluta dentro de sí, a su vez la “objetualiza”, esto es, la considera como algo independiente de sí frente a sí. El modo epistémico de poder concebir como objeto en forma concreta esta esencia *absoluta* es la *representación*. Este es un

término técnico en Hegel que difiere del sentido moderno-clásico de “representación” usado hasta los poskantianos, esto es una suerte de contenido mental que reproduce lo que se presenta a la conciencia y en los términos de la forma que esta le impone. La religión no es el único lugar en donde encontramos la representación en sentido hegeliano, pero sí su lugar por antonomasia (cfr. Hegel, 1968a; 2010: 27 [Prólogo]). La representación para Hegel supone una vinculación de diversos elementos sin que se haya consumado la relación de necesidad entre ellos, y permite por tanto coexistir elementos propios pero aislados del concepto junto con imágenes y proposiciones narrativas. Podemos simplificar provisoriamente su noción diciendo que para Hegel es una suerte de metáfora (cfr. *Enciclopedia* § 3). Por ejemplo, la Santísima Trinidad es una representación. Como tal, no está consumada o purificada en el concepto. Se trata de una verdad, pero que adolece de la forma conceptual necesaria; la filosofía lleva la representación a la verdad. Así la Santísima Trinidad prefigura metafóricamente los momentos del concepto.

La Intelección Pura, en cambio, tiene una versión del concepto reducida. Lo otro de sí puede corresponder solo a dos posibilidades: “o bien como lo *en-sí* puro del pensar, o bien como el *ser* de la certeza sensorial” (Hegel, 1968a; 2010: 299,31-33). Dicho en otros términos, o bien es noúmeno o bien es concepto empírico; en ambos casos supone representación en sentido clásico-moderno y es por tanto parte de la conciencia subjetiva. Del mismo modo la Ilustración considera la materialidad de la Fe. Por ejemplo, para aquella, la Eucaristía es “masa de hacer pan que ha crecido en el campo, para ser transformada por los hombres y restituida a él” ([Hegel, 1968a; 2010: 300, 4-5]).¹⁰ Y esto sucede análogamente

10 No comparto aquí la traducción de Gómez: “masa de hacer pan que ha crecido en el campo, para

con cualquier “otro de los modos en los que la fe antropomorfiza [*anthropomorphosire*] la esencia, se hace objetual y representable” (Hegel, 1968a; 2010: 300, 6-7).

¿Tiene razón en esto la Intelección Pura? Caben dos respuestas: la de la Fe y la de Hegel o “nosotros”. Según la Fe, la Intelección Pura claramente *no* tiene razón:

Lo que la Fe venera [*verehrt*], no es para ella piedra, ni madera, ni masa de hacer pan, ni ninguna otra cosa temporal y sensible. Si a la Ilustración se le ocurre decir que el objeto de la Fe es *también* eso, o incluso, que es eso *en sí* y en verdad, hay que decir que la Fe, por una parte, se sabe igualmente ese *también*, desde luego, pero que queda fuera de su oración [*Anbetung*]; pero, por otra parte, a sus ojos, no es algo así como una piedra, etc., en sí, sino que lo único que es *en sí*, a sus ojos, es la esencia del pensar puro. (Hegel, 1968a; 2010: 300, 12-18)

Dada la negativa de la Fe tal como se expresa en la primera proposición (“lo que la Fe venera...sensible”), la Ilustración en la segunda proposición (“el objeto de la fe... verdad”) reformula entonces su afirmación anterior –vista más arriba en Hegel, 1968a; 2010: 300–, e introduce la certeza sensible en forma atemperada: el objeto de la Fe “también” es certeza sensible. El “también”, subrayado aquí ambas veces por Hegel, es un elemento típico de la representación (cfr. Hegel, 1968a: 258-259; *Enciclopedia* § 3): indica que hay cierta contingencia expresada en una mera conjunción y esta aún no se encuentra resuelta en la necesidad de la

ser transustanciada por los hombres y restituida a él”. “*Verwandlung*” [en el texto, conjugado como “*verwandelt*”, (Hegel, 1968a; 2010: 300, 5) no es aquí “Transustanciación”; por el contexto entiendo que la Intelección Pura *justamente* quiere *reducir* la Transustanciación a una *transformación* puramente humana. Gómez explica su decisión a pie de página.

relación entre ambos términos. De ello no es aún consciente quien sostiene una determinada *representación* como única posibilidad epistémica frente al objeto. La Fe, al acceder a dar explicaciones, acepta introducir la actividad de distinguir propia del entendimiento, habilita el trabajo del concepto en el seno de la representación: entonces distingue *ahora* entre la cosa sensible (a la que no venera) y (*también*) la esencia absoluta venerada, a la que verdaderamente venera. Se explicita así un nuevo problema para la Fe –que ya estaba implícito o *en sí*–: no está clara la conexión entre ambos elementos y menos se sabe ahora en qué consiste ese otro elemento, esto es la esencia absoluta venerada y totalmente despojada de lo sensible y por tanto se dificulta representarla.

Si preguntamos, en cambio, si la Ilustración tiene razón aquí *a los ojos de Hegel*, este puede responderlo de dos formas. Diría que la pregunta es equívoca en el contexto de la *Fenomenología*, que no se adelanta ni corresponde asentir o no con la Fe desde el “nosotros”, pues la respuesta de la Fe es la respuesta que el Espíritu efectivamente da *en esa precisa situación*, y debería responder *tal como responde*. Pero –y esta es la segunda forma de respuesta, en perspectiva– el concepto en su dimensión consumada es Espíritu autoconsciente. Los elementos de la representación de la Fe pueden y serán inevitablemente purificados tanto en su valor de verdad como en su valor moral, seguramente de un modo no satisfactorio para la ya en ese entonces antigua Fe. En síntesis, a la pregunta acerca de si la Intelección Pura tiene razón en su objeción a la Fe, la respuesta de Hegel es *sí, pero no totalmente*. La figura de la certeza sensible, a la que ampara la Ilustración como único significado del objeto, debe dejar fuera de sí significados que contienen las representaciones los cuales, por más oscuros que se los considere y que trasciendan la particularidad de la certeza sensible,

son esenciales. Pero abordados de este modo reductivo por la Ilustración, estos significados epistémicos, metafísicos, afectivos y morales no tienen más remedio que caer como algo otro e irracional. La incomprensión de la Ilustración es por ello signo de su propio límite y no de una absoluta irracionalidad de lo otro. Para el nosotros hegeliano, la veneración de la Fe tiene un sentido, que será purificado y expuesto en la figura de la Religión, y perfeccionado en el Saber absoluto.

2) El fundamento de la Fe: la certeza en la esencia absoluta y en las vicisitudes históricas

De la Esencia absoluta la Fe tiene saber inmediato –como hemos visto– pero también saber mediado por conocimientos y transmisiones históricas. Lo histórico es para la Ilustración, debido a su pureza abstracta, un “saber contingente acerca de sucesos contingentes”, por la cual todo esto se le aparece como algo otro y por tanto, como hemos visto, esencialmente insignificante. Para ella, la Fe estaría fundada por ello en las vicisitudes absolutamente contingentes de la confiabilidad de testimonios y documentos. No se detiene Hegel a dar ejemplos, pero bien puede referirse a los Evangelios, a los milagros y sobre todo a la Resurrección. Esta objeción pondría en aprietos a la Fe. Para esta se vislumbran dos caminos posibles. Este es el primero:

Pero, de hecho, a la Fe no se le ocurre vincular su certeza a tales testimonios y contingencias; en su certeza, la Fe es una relación ingenua espontánea a su objeto absoluto, un saber puro del mismo, un saber que no mezcla letras, papel y copistas en su conciencia de la esencia absoluta, ni se media, por tanto, con cosas de ese género. (Hegel, 1968a; 2010: 301,8-10)

Entiendo que aquí la expresión “de hecho” (*In der That*, Hegel, 1968a; 2010: 301,8), análogamente a su uso en Hegel, 1968a; 2010: 285,19 implica que lo que se expresa *ya ha acontecido en sí* a esta altura de la evolución de la discusión; lo que ha sucedido mientras tanto en el ser del espíritu. La Fe responde a la Ilustración que su certeza de la esencia absoluta no está mediada por estos elementos históricos y por tanto no se encuentra afectada de esa contingencia. Por el contrario, sostiene a continuación: “esta conciencia es el fundamento, que se media a sí mismo, de su saber; es el espíritu mismo, que es el testimonio de sí, tanto del *interior* de la conciencia *singular* como por medio de la *presencia universal* de la Fe de todos en él” (Hegel, 1968a; 2010: 301,13-16).

Que el Espíritu dé testimonio de sí anticipa en realidad a la figura de la Religión, expuesta en la obra más adelante. El testimonio es entendido como mediación y aquí particularmente como mediación histórica de sí. Podemos interpretarlo de este modo: los hechos históricos que rememora la Fe son externos a la conciencia creyente singular, pero son manifestación del Espíritu, y mediante ellos, en particular a través de los creyentes en la historia, da testimonio de sí, y de esta manera el Espíritu se encuentra tanto en la interioridad como en la exterioridad histórica de la comunidad de Fe. Esto es lo que sucede *de hecho, en sí*.

Sin embargo, con el modo con el cual Hegel finaliza la exposición del segundo momento que consideramos, la Fe parece adoptar otra posición. Según mi entender Hegel muestra aquí lo que ocurre en esta instancia con la *conciencia* creyente. La maduración en la figura de la Religión parece no ser posible directamente –la anticipación de Hegel parece ser un en sí que todavía no puede llegar a la autoconciencia–. Para ello requiere aún de lo que efectivamente sucederá, que es el derrumbe de la figura de la Fe:

Cuando la Fe también quiere usar lo histórico para darse ese modelo de fundamentación, o al menos de ratificación de su contenido del que habla la Ilustración, y cuando opina y actúa seriamente como si todo dependiera de ello, es que ya se ha dejado seducir por la Ilustración; y sus esfuerzos por fundarse o consolidarse de ese modo no son más que testimonios de que ya se ha contagiado. (Hegel, 1968a; 2010: 301,16-21)

Nuevamente el “también” es decisivo, como la “ratificación”. En este segundo ámbito, el de la fundamentación, la Fe entra una vez más en el terreno propio de la Ilustración y acepta sus reglas, que son las solas del entendimiento. Y dada la dinámica del concepto, no podría suceder otra cosa que esa. Una vez separados los factores históricos de la certeza inmediata interior, la Fe no sabe cómo vincularlos y opta por reducir el estatuto de los primeros. Pero la Ilustración *tampoco*, como vimos, logra vincular los hechos históricos con el concepto y su crítica revela su propio límite. Sí, en cambio, lo puede hacer según Hegel su propia teoría del concepto que, como vemos, es el paradigma que opera en esta lectura de las posiciones. Pero la *demostración* no es otra que el itinerario lógico-histórico que estamos recorriendo.

3) La ascética de la Fe:

Queda aún el tercer lado, *la referencia de la conciencia a la esencia absoluta* como una práctica [Thun]. Tal práctica es cancelar [*aufheben*] la particularidad del individuo, o el modo natural de su ser-para-sí, a partir del cual le brota la certeza de ser pura autoconciencia, de ser, según su práctica, esto es, en cuanto conciencia singular que *es para sí, una sola cosa con la esencia*. (Hegel, 1968a; 2010: 301,16-21)

Hemos visto más arriba este lado a propósito de la obediencia y del dilema sobre la supuesta producción de la Esencia absoluta por parte de la conciencia. Aquí se aborda desde otro punto de vista, el moral. Con la práctica del ayuno, la pobreza y la castidad, el creyente se desprende de todo lo que no es esencial, de toda su “particularidad” y, de este modo, de su conciencia de sí natural, aquella que sigue aferrada a lo no significativo según la esencia, para dar lugar a la unión de la autoconciencia singular con la Esencia absoluta. Lo que se “supera” o “cancela” es la *particularidad* –aquí es todo lo que o bien no converge, o bien no puede converger, o bien no es digno de converger con la Esencia absoluta–; no la *singularidad* –es decir como conciencia de sí individual que se une a la esencia absoluta–. Es la particularidad la que separa a la conciencia creyente de la esencia absoluta, no la singularidad, la cual sí es compatible con ser una cosa sola con Dios. El individuo o conciencia singular se vuelve “certeza de ser autoconciencia pura”: en la réplica que la Fe hace *ahora* de su experiencia del ataque, modifica la descripción inicial de su práctica en términos tales que se une cada vez más a la descripción de la figura de la Intelección Pura, en cuanto que admite su carácter de autoconciencia pura. Pero por ello Hegel vuelve a observar que también en esta ocasión la Ilustración, en su crítica a la Fe por sus prácticas y los supuestos que estas conllevan, se ataca a sí misma: “... en la práctica se diferencian la *adecuación a los fines* y los *fines*, y [...] la intelección pura *se comporta negativamente* también en referencia a esta práctica, y al igual que en los otros momentos, se niega a sí misma [...]” (Hegel, 1968a; 2010: 301,26-28).

La cuestión fundamental reside en que, para la Intelección Pura y su versión práctica, esto es, la “Intención Pura”, lo que cuenta moralmente es la *intención*; no está mal de por sí el disfrute y el goce, sino que basta con elevarse interiormente

por encima de ellos mediante la intención, siempre y cuando por supuesto no trasgreda el plano jurídico de las acciones. Para ella es insensato querer demostrarlo con obras, o buscar mostrar o construir la unidad con la esencia absoluta mediante la anulación de todo lo particular. Por esos mismos motivos la Fe experimenta a la Ilustración como inmoralidad; para la Fe es en el obrar donde se muestra la verdad. ¿Cómo podemos explicar esta afirmación de Hegel, otra vez repetida, ahora en este caso puntual, de que la Ilustración se está atacando a sí misma? En estos pasajes la expresión “Intención Pura” es equívoca, pues no puede vincularse directamente con la complejidad de la buena voluntad kantiana (que por otro lado tendrá un tratamiento como figura en la sección siguiente de la *Fenomenología*). Se trata de una atribución genérica a la figura de la Ilustración a partir de una simplificación del modelo de la buena voluntad kantiana. Lo que subraya aquí Hegel es que la Intención Pura disocia la interioridad de la exterioridad. Su naturalismo no es verdadera exterioridad, pues no es Cultura. En este aspecto, y por principio, la Ilustración deja las cosas tal cual, incluso reafirma cierto retorno a la naturaleza. Como hemos visto eso es imposible: el naturalismo solo naturalizaría una situación cultural determinada y en el mejor de los casos lo que puede hacer la Ilustración es aceptar el naturalismo en los mismos términos en que acepta a la figura de la certeza sensible, como resultado. Es cierto que la Ilustración, en cuanto es difusión, apunta primeramente a una difusión de *mentalidad* y esto resulta muy operativo en ese el nivel, sin duda, y lo hemos visto con el contagio. Sin embargo, ello no cuenta todavía como auténtica exterioridad, pues todo aquello ocurre en el contexto de la conciencia pura. Solo la lucha violenta será el comienzo de la traslación a la exterioridad. Pero por el momento, en lo que se refiere a la acción moral, reduce de hecho la cuestión a la interioridad;

al atacar a la Fe está disputando ahora el terreno de la exterioridad, aquello de lo cual ella necesita complementarse.

La Fe hasta lo que hemos expuesto corría el riesgo contrario: por afirmar las obras, la exterioridad, desatender a la intención. Sin embargo, en su itinerario, la Fe lleva a otorgarle nuevamente valor a la intención por encima de las obras: puede suponerse en el texto que este pasaje es el protestantismo y su crítica a la presunción en las obras: es la Fe la que justifica, no las obras. Mientras que por ello la Fe se acerca a la Ilustración, esta, por su parte, girará pendularmente hacia otro extremo, el utilitarismo, esto es: de la pura intención al puro cálculo de las consecuencias, incluso en la valoración de la religión. Podríamos decir que pasa de una suerte de deontologismo puro a un consecuencialismo puro, esa será su primera recuperación -por cierto torpe, tal como emerge del texto- de la exterioridad. La Fe rechaza como impuro este utilitarismo y ve aberrante esta reducción de la religión a la mera utilidad. La segunda fase de recuperación de la exterioridad por parte de la Ilustración será la Revolución francesa.

A esta altura la exposición hace un balance (Hegel, 1968a; 2010: 304,23 y ss.) y se expresa en términos de “derechos” (Hegel, 1968a; 2010: 306): el derecho “divino”, de la Fe, que consiste en defender la igualdad consigo mismo del pensamiento -y así la cohesión de la esencia en cuanto absoluta-; el derecho “humano” de la autoconciencia que defiende la Ilustración: derecho de la “desigualdad”, esto es de desiguallarse, de separarse como algo otro de la esencia absoluta -y de “invertir y transformar”-. Es esta última la que obtendrá el derecho “absoluto”: “porque la autoconciencia es la negatividad del concepto, la cual no solo es *para sí*, sino que, también, invade su contrario; y la fe misma, por ser conciencia, no podrá negarle a ella su derecho” (Hegel, 1968a; 2010: 305,9-11).

Esto es, la autoconciencia lo es tanto del lado de la conciencia como de su otro, es conciencia de sí como de lo que no es ella, tal como ya lo afirma Hegel en la Introducción a la obra. Así se justifica el triunfo –provisorio– de la Ilustración: debido a la primacía de la autoconciencia, que nace aquí de la negatividad del concepto, ese distinguirse del objeto que es a su vez tomar conciencia de aquello de lo que se distingue. Esta primacía tiene un valor de soberanía sobre el objeto, que Hegel comparte: pero tanto conciencia, autoconciencia como objeto deberán ser reformulados en el itinerario para poder dar sustento total y suficiente a esa primacía.

IV. La ilustración de la ilustración, o la ilustración contagiada

A continuación, Hegel afirma que “la propia Ilustración, que le recuerda a la Fe lo contrapuesto de sus momentos particulares separados, está igual de poco ilustrada acerca de sí misma” (Hegel, 1968a; 2010: 306, 28-29). Este “estar poco ilustrada acerca de sí misma” reside justamente en su estancarse en el momento de la negación del concepto, que lleva a tomar cerradamente a la Fe como lo negativo *de sí misma* (cfr. 1968a; 2010: 306,30-31).

Al no reconocer que aquello que ella condena en la Fe es inmediatamente su propio pensamiento, ella misma está dentro de la contraposición de ambos momentos, de los cuales solo reconoce uno, a saber, el que cada vez sea opuesto a la fe, mientras que al otro, exactamente igual que hace la fe, lo separa. (Hegel, 1968a; 2010: 306,34-307,1)

La Ilustración considera que la contradicción y la necesidad por tanto de optar por uno de los términos le sucede únicamente a la Fe. Tampoco la Ilustración no le ve más salida que la negación de uno de los términos, y por tanto ella rechaza el término que se presenta como lo otro, que amenaza con contaminar su pureza como también su noción de concepto, una noción que no admite semejante contraposición. Se ha criticado a Hegel en este punto por admitir la contradicción, vulnerando así una de las leyes fundamentales de la lógica. Sin entrar en la necesidad de esta discusión, lo que Hegel señala aquí es que la Intelección Pura no se pregunta por las condiciones de posibilidad de esa contradicción; si lo hiciese se vería obligada a reformular sus supuestos, no a admitir la contradicción como última palabra. Una vez más la exposición se encuentra articulada sobre su teoría del concepto, o más específicamente, su teoría fenomenológica del concepto; pues la solución no proviene al fin y al cabo de una toma de conciencia, por parte de la Ilustración, de este error. Ya he explicado más arriba que la revisión directa de sus supuestos equivaldría a la caída de la figura, condición subjetiva, y a su vez ella necesita objetivamente darse un contenido. Solo mediante el *combate* por su pureza y por el predominio cultural se verá obligada a resignificar la concepción que tiene de la subjetividad, de la objetividad y del concepto. Ese error, ese malentendido es “para nosotros”; de nada sirve, ni es posible, intervenir en el itinerario para aclarar el malentendido y evitar o aplacar el combate. El itinerario necesita de esta lucha para que se progrese hacia una adecuada noción del concepto.

Pero no basta con lo afirmado hasta ahora, hay que explicarlo y explicitarlo más. Preguntemos nuevamente ¿por qué no es suficiente el contagio? Al fin y al cabo, es pacífico y lograría el cometido de la Ilustración: cambiar la mentalidad de la conciencia creyente y por ende también quitar el

poder al déspota y al clero. La respuesta fundamental a mi entender es que a la Ilustración, en el encuentro con la Fe, también se le explicitan sus propias contradicciones y la insuficiencia de su noción del concepto. En el apropiarse de los contenidos de la Fe, en el secularizarlos –una expresión a mi juicio en este contexto adecuada–, se dará esos contenidos, los cuales le permitirán una nueva totalidad para su concepción. Esa violencia es el apremio que le impone el Espíritu. Pero este apremio se debe a que de lo contrario la Ilustración permanecería en su noción subjetivista y singularista, sin la posibilidad de obtener contenidos ni de exteriorizarse sustancialmente, y sin solución respecto de lo otro que se le presenta en su horizonte. Esta apropiación, este saqueo, todavía acontecerá en términos subjetivos; pero si inicialmente ella permeaba en la Fe mediante el contagio, ahora inversamente la Fe será una suerte de caballo de Troya que hará implosionar la reducción ilustrada del concepto.¹¹ A esto me refería al comienzo de este capítulo con el “segundo” contagio, que ya estaba claro para Hegel en *Fe y Saber*, allí como preocupación aun irresuelta.

Pero me he adelantado a fin de ofrecer un mapa más amplio del itinerario. Veamos primero el paso previo requerido, el hecho de que la Ilustración también se ve obligada a explicitar sus contradicciones, antes del hecho de tener que afrontarlas. La imposibilidad de ponerse por encima de la contraposición con la Fe no es un mero punto ciego de la Ilustración. El error mencionado es complejo y forma una red lógica con su concepción de 'concepto', concepción que parte de la suposición de que los términos contrapuestos son

11 Sugiero que un testimonio de esta subjetivación es la teoría kantiana de las Ideas: Dios, alma y mundo son parte del *para sí*, que en el mejor de los casos es un *como sí*, pero nunca un *en sí* y mucho menos un *en sí y para sí* en nosotros. Es la Idea, reconsiderada y totalmente redimensionada, la que adquirirá soberanía sobre la categoría en el idealismo posterior.

realidades autosubsistentes, fijas y estáticas. Por ello, no solo no capta la posibilidad de que gracias a la mediación mutua se llegue de una unidad entre ambos términos; tampoco puede explicitar el movimiento necesario del pensamiento como constitutivo de la cosa, sino que solo visibiliza resultados:

Por eso, no produce la unidad de uno y otro como unidad de los mismos, esto es, no produce el concepto [en el sentido hegeliano, HMS]; sino que este [el concepto] se *origina* [entsteht] ante ella [la Intelección Pura] para sí, o bien, en otros términos, ella se lo encuentra solo como algo *dado y presente* [als vorhanden]. Pues, en sí, la realización de la intelección pura *es* precisamente esto: que ella, cuya esencia es el concepto, primero llega a serse a sí misma como algo absolutamente *otro* y se niega a sí, pues la oposición del concepto es la oposición absoluta, y luego, a partir de este ser-otro, llega a sí misma, o a su concepto. (Hegel, 1968a; 2010: 307, 1-307-7)

La Intelección Pura *es precisamente* eso, pero no lo sabe. Si más arriba nos adelantamos con una explicación de la experiencia que hace la Ilustración de la contradicción como un límite infranqueable, aquí Hegel da la explicación de esta experiencia desde la teoría hegeliana del concepto. La razón más profunda de la posibilidad y necesidad de este enfrentamiento en modo violento es la concepción hegeliana de la dinámica del concepto: toda recuperación de la unidad supone una escisión previa a la que ha dado lugar la necesaria diferenciación interna del concepto. Nuevamente: esta teoría pretende ser la lectura de lo que realmente está sucediendo, no la aplicación forzada de un esquema a priori. Por otra parte, la teoría fenomenológica del concepto está cerca históricamente (1806) de aquello que está considerando y en cierta continuidad filosófica, a diferencia de otros

períodos considerados en la *Fenomenología*, cercanía y continuidad que ayudan a darle sustento.

Lo que hemos visto implica no solo el carácter constitutivo *de lo otro* para la Ilustración, sino también *de los movimientos* por los cuales ella pasa de un término al otro y retorna, de tal modo que *ahora* se subraya más aun el movimiento:

Pero la Ilustración *es* únicamente este movimiento, es la actividad, todavía sin conciencia, del concepto puro, actividad que, ciertamente, llega a [ser, HMS] sí misma en cuanto objeto, pero que toma a este por *otro*, y tampoco conoce la naturaleza del concepto, a saber, que es lo no-diferente lo que se separa de manera absoluta. (Hegel, 1968a; 2010: 307,7-11)

Nótese cómo en los dos últimos pasajes citados Hegel subraya el “es” al hablar de la Intelección Pura y de la Ilustración. Esta *es* la actividad del concepto en una de sus fases, pero la Intelección Pura no conoce este aspecto de su propia naturaleza. Ella concibe como *un encontrar* lo que es en realidad *un producir* –puesto que por otra parte concibe el producir como únicamente posible a partir de una conciencia singular o singular universal y en oposición al contemplar–. El concepto según Hegel es inicialmente lo no-diferente que precede lógicamente y ontológicamente a sus fases, que luego se diferencia dentro de sí en contraposiciones y vuelve a su unidad conservando y transfigurando toda la diversidad y figuras que había desplegado.

“La Ilustración *es* únicamente este movimiento”, es únicamente esa actividad –así es reinterpretada la actividad de “difusión” de la Intelección Pura– y este “poder” que ejerce, al fin y al cabo, sobre sí:

Frente a la Fe, entonces, la Intelección es el poder del concepto en la medida en que ella, la Intelección, es el movimiento y el referir de los momentos que residen disociados en su conciencia, un referir en el que la contradicción de los momentos queda en evidencia. Aquí reside el *derecho* absoluto de la violencia que ella ejerce sobre la Fe; pero la *realidad efectiva* a la cual lleva esa violencia reside precisamente en el hecho de que la conciencia creyente es ella misma el concepto y reconoce ella misma, entonces, lo contrapuesto que la intelección le aporta. (Hegel, 1968a; 2010: 307-11-17)

Esta actividad ya había sido notada *parcialmente* más arriba como movimiento de mediación entre concepto y objeto en la categoría, movimiento presente en la Intelección Pura. También había sido notada *parcialmente* en la exposición de la crítica de la Ilustración a la Fe cuando señalaba en esta un momento de producción como la actividad de la conciencia creyente. *Ahora*, desde esta nueva óptica que subraya la esencialidad de este movimiento y actividad, Hegel vuelve a exponer los tres momentos del ataque de la Intelección Pura a la Fe. No son una mera paráfrasis de la exposición anterior de los tres momentos, sino que se re describen con la explicitación de la *actividad* como momento constitutivo del concepto. Podremos notar de qué modo subraya Hegel desde ahora en el texto la palabra “actividad” (Hegel, 1968a; 2010: 307-308). Tanto el pensar puro de la Fe como el entendimiento de la Intelección Pura, conciben como constitutivos del concepto solo a los resultados y no a los procesos, los cuales por ello estos últimos quedaban implícitos y se consideraban de hecho prescindibles. Respecto del primer momento, la *concepción de la esencia absoluta*, la actividad se explicita así:

La Ilustración le aporta a la unilateralidad de la Fe el momento contrapuesto de la *actividad* de esa Fe frente al *Ser* en el que ella, la Fe, únicamente piensa aquí, mas sin juntar la propia Ilustración tampoco sus pensamientos; pero, en tanto que hace eso [en tanto que la Ilustración no junta tampoco sus pensamientos, HMS], aísla el momento puro de la *actividad* y enuncia [acerca, HMS] de lo *en-sí* de la Fe que no es más que un *producto* de la conciencia. (Hegel, 1968a; 2010: 307,30-35)

Así en esa crítica, la Ilustración *aísla* el momento puro de la actividad de la Fe -el producir- porque también aquella tiene un punto ciego respecto de sí misma, de su propia actividad y del carácter constitutivo de la misma.

Respecto del segundo “lado”, el *fundamento del saber*, veíamos más arriba que el problema de la Ilustración es que no tiene un modelo de concepto que le permita integrar la contingencia mediándola con la necesidad. También aquí concibe ambos términos como autosubsistentes, fijos y estáticos. Y, puesto que la mediación es movimiento, su modelo tampoco puede relevarla, como constitutiva del concepto. Por tanto, toda contingencia queda fuera del concepto como algo otro:

Mientras que la Ilustración, que se lo recuerda [a la Fe], piensa, por su parte, *solo* en el saber contingente, y olvida lo otro: piensa solo en la mediación que acontece por un tercero *extraño*, no en aquella donde lo inmediato se es a sí mismo el tercero con el que se media con lo otro, a saber, *consigo mismo*. (Hegel, 1968a; 2010: 308,32-36)

“aquella [mediación] donde lo inmediato se es a sí mismo el tercero con el que se media con lo otro, a saber, *consigo*

mismo” es el concepto tal como lo comprende Hegel, que he expuesto más arriba. Y más precisamente: ahora se señala que lo que no admite la Ilustración es la mediación que proviene de algo que concibe como extraño.

Por último, respecto del tercer “lado”, el de las *prácticas* de la Fe por las cuales esta demuestra con las obras su adecuación a la esencia absoluta, más allá de las críticas que le haga la Ilustración y que hemos visto, esta última también aísla interioridad (intención) y exterioridad (obras) en forma estática y no mediada, lo cual, por ejemplo, facilita el paso abrupto de la moral de la intención al utilitarismo puro.

A modo de conclusión: figuras e historicidad

Con la *Fenomenología* Hegel nos propone un modelo de racionalidad en donde también historia y razón se muestran interdependientes. La tesis de la complementariedad entre Ilustración y Fe tiene también una pretensión teórica sobre la historia y sobre esta fase en particular, y ofrece un modelo de lectura de racionalidades en un conflicto, en donde el “nosotros”, aunque declare que se limita a observar, toma partido. Ese partido es la teoría del concepto.

Su historicidad significa que ambas figuras, aun vivas para el Hegel del siglo XVIII, han agotado según el Hegel del siglo XIX lo que tenían que decir y hacer. Son figuras históricas; sobreviven de algún modo, pero ya no son ellas exactamente. La historicidad está vinculada a la idea misma de figura, e implica al menos en este caso una relación dinámica entre el mundo y la conciencia, ambos cambian y el cambio de uno genera a su vez un cambio en el otro. La historicidad como hemos visto se ancla en la teoría del concepto, que de lo contrario caería en una posición puramente historicista. En las secciones del Espíritu, Hegel

busca mostrar cómo en un período dado actúan estructuras lógicas de base en las mentalidades principales y en las configuraciones objetivas del mundo que las acompañan, estructuras lógico-dinámicas que no aparecen a primera vista en la conciencia y en la narrativa en tiempo real de sus protagonistas. Esas estructuras tienen fuerza, generan tensiones y soluciones, a veces trágicas. Hegel presenta una notable sensibilidad lógica en la percepción de las estructuras de los conflictos.

Mi reconstrucción ha pretendido apearse bien al texto y ha procurado esclarecerlo teniendo indirectamente presentes tensiones actuales. El conflicto histórico relatado por Hegel sin duda ha concluido, en particular si nos atenemos al contorno preciso de las *figuras*. Pero no han cesado las pretensiones y propuestas derivadas de aquel pensamiento ilustrado y tampoco la del cristianismo.

Bibliografía

- Diderot, D. (1983) [1761 1a. ed., 1773 2a. ed.] *El Sobrino de Rameau*, trad. de F. De Azúa. Bruguera.
- Hegel, G. F. W. (1968 y ss.). *Gesammelte Werke*. Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. F. W. (1968a[1807]). *Phänomenologie des Geistes*. Bonsiepen, W. y Heede, R. (eds.). En Hegel, G. F. W. 1968 y ss., Vol. 9.
- Hegel, G. F. W. (1968b). *Glauben und Wissen*. Buchner, H. y Pöggeler, O. (eds.). En Hegel, G. F. W. 1968 y ss., vol. 4.
- Hegel, G. F. W. (1992 [1807]). *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces con la colaboración de R. Guerra. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. F. W. (2000). *Fe y Saber*, trad. de V. Serrano. Biblioteca Nueva.
- Hegel, G. F. W. (2010[1807]). *Fenomenología del espíritu*, trad. y notas de A. Gómez Ramos. Abada.

- Hyppolite, J. (1994). *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Península.
- Siep, L. (2015). *El Camino de la Fenomenología del espíritu. Un comentario introductorio al Escrito sobre la Diferencia y la Fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. de C. Rendón. Anthropos.
- Valls Plana, R. (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. 3ra. ed. PPU.

Los autores

Massimo Borghesi

Profesor ordinario de Filosofía Moral en la Università di Perugia. Realizó su Tesis sobre Hegel (1974) bajo la dirección del profesor Armando Rigobello, en la Università di Perugia. Es miembro de diversos Comités Científicos de Revistas especializadas, entre ellas *Atlandide* e *Studium*, donde coordina la sección "Filosofía on-line". Es consultor de la revista *Humanitas. Revista de antropología y cultura*, de la Pontificia Universidad Católica de Chile, y del Comité Científico del Centro Internazionale Studi su Pascal (CISP) de la Università di Catania. Es miembro, desde 2006, del Comité editorial de Edizioni Studium, donde dirige la serie filosófica "Interpretazioni". Entre sus publicaciones recientes: (2021) Romano Guardini. *Dialettica e antropologia*. Studium; (2021) Francesco. *La Chiesa tra ideologia teocon e «ospedale da campo»*. Jaca Book; (2020). *La terza età del mondo. L'utopia della seconda modernità*. Studium (2019) *Ateismo e modernità. Il dibattito nel pensiero cattolico italo francese*. Jaca Book.

Alberto Mario Damiani

Es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesor titular de Historia de la Filosofía Moderna y Profesor adjunto de Filosofía Política, Universidad de Buenos Aires. Director del Centro de Estudios de Filosofía Moderna de la Universidad de Rosario. Investigador Principal del Conicet. Ex Becario de la DAAD y

la Fundación Humboldt. Ha obtenido la Habilitation für Philosophie de la Freie Universität Berlin. Entre sus publicaciones recientes: (2021) Verbindlichkeitstransfer und Begleitdiskurs. Sinnkritische Bemerkungen über den Handlungsbegriff. *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, vol. 79, pp. 3-23; (2021) Teología civil y filosofía política en Giambattista Vico. *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política*, vol. 13; (2020) Las tres funciones del discurso. *Disputatio*, pp. 287-298.

Pedro Geraldo Aparecido Novelli

Doctorado en la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Profesor asistente del Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Ciencias, Universidade Estadual Paulista (UNESP). Enseña las disciplinas de Ética y Ética y Deontología a nivel de pregrado y actúa en el programa de posgrado de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Ciencias (UNESP), enseñando la disciplina de Filosofía del derecho sobre la obra del mismo título de G. W. F. Hegel. Fue vicecoordinador del Grupo de Trabajo Hegel –GT Hegel– en la Asociación Nacional de Estudios de Posgrado en Filosofía y vicepresidente de la Sociedade Hegel Brasileira (SHB). Entre sus publicaciones recientes: (2021) *O idealismo hegeliano e o materialismo marxiano*, vol. 1, p. 376; (2021) Da Filosofia do Direito ao direito da Filosofia. Bavaresco, A., Tassinari, R. y Vaz-Curado, D. (orgs.), *Razão e Efetividade: 200 anos da Filosofia do Direito de Hegel*, vol. 1, pp. 145-168. Even3; (2019) Warum gibt Hegel keine Lösung für Armut im Staat. *Hegel Jahrbuch*, pp. 605-613.

Michael Quante

Es Doctor en Filosofía por la WWU Münster. Profesor titular de Praktische Philosophie WWU Münster. Investigador Principal del Claustro de Excelencia "Religion and Politics" de esa universidad. Miembro de la North Rhine-Westphalian Academy of Sciences, Humanities and the Arts; del Central Ethics Committee for Stem Cell Research (ZES). Miembro del Committee of the Marx-Engels Complete Edition of the Berlin-Brandenburgische Academy of Sciences (2013-2017). Ha obtenido su Habilitation für Philosophie de la WWU Münster. Entre sus publicaciones recientes: (2022) *Der unversöhnte Marx. Die Welt in Aufruhr*. 2a. ed. Mentis; (2022) (con Lorenz

Ansgar) Illustrationen. *G.W.F. Hegel. Philosophische Einstiege*. Brill Fink; (2021) (con Childress James, F. [eds.]) *Thick (Concepts of) Autonomy*. Springer.

Carlos Emel Rendón

Es Doctor en Filosofía por la Universidad de Antioquia. Director del Departamento de Estudios Filosóficos y Culturales de la Universalidad Nacional de Colombia, Sede Medellín y Profesor de Filosofía en esa Universidad. Ha realizado pasantías de investigación posdoctorales en las Universidades de Jena y Münster. Entre sus publicaciones recientes: (2021). G. H. Meads Anerkennungstheorie. *Handbuch Anerkennung. Grundbegriff der praktischen Philosophie Umfassendes und systematisches Handbuch. Grundlagen für Forschung und Lehre* (eds. Ludwig Siep junto con Heikki Ikäheimo y Michael Quante). Springer; (2019) "Que cada uno reconozca al otro como su igual". El reconocimiento como ley natural en Hobbes. *Eidos*; (2019) "Vivir en los otros". Rousseau y el reconocimiento como extrañamiento. *Revista Latinoamericana de Filosofía*.

Ludwig Siep

Profesor emérito de la Westfälische Wilhelms-Universität (WWU). Profesor Senior del del Claustro de Excelencia „Religion und Politik. Dynamiken von Tradition und Innovation" ("Religión y Política. Dinámica de tradición e innovación") de esa Universidad. Desde 2007 a 2018, Ludwig Siep se desempeñó como presidente de la Hegel-Kommission der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. La Comisión supervisa la edición crítica de Hegel, que es publicada por el Hegel Archiv de la Ruhr-Bochum Universität. Reconocido a nivel internacional por sus publicaciones sobre el idealismo alemán, en particular la filosofía de Hegel; sus estudios sobre el reconocimiento mutuo y su propuesta de una "Konkrete Ethik". Entre sus publicaciones recientes: (2021) *Handbuch Anerkennung. Grundbegriff der praktischen Philosophie Umfassendes und systematisches Handbuch. Grundlagen für Forschung und Lehre* (eds. Ludwig Siep junto con Heikki Ikäheimo y Michael Quante). Springer; (2020) *Technisierung der Natur – Historisierung der Moral. Ziele und Grenzen*. Brill / Mentis; (2020) Schmücker Reinold, Siep Ludwig (eds.) *Die zeitliche Dimension der Gerechtigkeit*. Brill / Mentis.

Horacio Martín Sisto

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Profesor investigador a cargo de Filosofía Moderna y de Ética, Universidad Nacional de General Sarmiento. Profesor titular de Historia de la Filosofía Moderna, Universidad Católica Argentina. Docente auxiliar de Filosofía de la Historia, Universidad de Buenos Aires. Ha dirigido y codirige Proyectos Ubacyt en el Instituto de Filosofía Alejandro Korn de la Universidad de Buenos Aires. Par evaluador externo de la Comisión de Filosofía del Conicet. Exbecario DAAD (Hegel Archiv, 2001-2003) y Fundación Antorchas (2003-2005). Pasantías de investigación en WWW Münster Philosophisches Seminar (2018, 2019). Entre sus publicaciones recientes: (2021) De los tropos a los silogismos. Un estudio preliminar. White, H., *La Lógica de Hegel como Teoría de la Conciencia Figurativa y otros ensayos sobre la filosofía hegeliana*. Estudio Preliminar, trad. y notas de Horacio M. Sisto, pp. 11-47. Prometeo; (2020) La amistad en clave deontológica. Su estatuto sistemático en la Metafísica de las costumbres. *Stylos*, vol. 29, núm. 29, pp. 174-192; (2020) Teleología e Historia en la Doctrina del concepto. López, D. (comp.), *El Idealismo Alemán como filosofía de la Libertad*, pp. 321-359. UADER.