

## La posición de la filosofía de Hegel ante la escolástica y la religión católica<sup>1</sup>

Ignacio Andereggen

Sabemos que en la biblioteca personal de Hegel se encontraba el libro *De Vera Religione* de San Agustín<sup>2</sup>. Este dato no es menor, pues él mismo manifestó un interés real por la Religión Católica, por lo tanto, no puede ser reducido sin más a un pensador estrictamente protestante.

Se sabe que cursó estudios en Tubinga (1788–1793). Realizó sus estudios universitarios en el seminario protestante de la Universidad de Tubinga (*Tübinger Stift*), donde aprendió filosofía y teología junto a sus famosos amigos Friedrich Schelling y Friedrich Hölderlin, sin embargo, desde su juventud mostró un cierto interés por el catolicismo. En su diario, a los quince años, señala que asistía a misa y que le interesaba el sermón, aunque no la liturgia eucarística. Más tarde mantuvo una relación afectiva con una mujer católica, Nanette Endel, quien lo impulsaba a rezar e incluso —según sus cartas— lo habría llevado a confesarse, relatando él mismo las penitencias recibidas por los franciscanos. Todo ello parece señalar que se convirtió de modo fugaz a la religión católica.

Este trasfondo biográfico resulta clave para interpretar la dialéctica interna del pensamiento hegeliano, marcada por una constante oposición y una especie de unificación entre la religión protestante y la católica. Por esta razón Hegel intenta resolver mediante una síntesis un “catolicismo protestantizado” y un “protestantismo catolizado”. No es casual que, dos siglos después, nos encontremos con un catolicismo protestante, fruto del influjo de la filosofía hegeliana.

El influjo de Hegel en la teología católica ha sido tanto directo como indirecto. Indirecto, sobre todo después del Concilio Vaticano II. Desde entonces, casi promiscuamente, en las facultades de teología y en los seminarios se estudian obras católicas y protestantes. Editoriales

---

<sup>1</sup> Expondré aquí lo desarrollado en mi libro *Hegel y el catolicismo* publicado por la Universidad Católica Argentina en 1994. Éste es el resultado de un trabajo de investigación realizado en el CONICET, el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina, que ha sido evaluado y aprobado por dicho organismo. Lo que está expresado en este libro responde directamente al tema de esta XLIX Semana Tomista: ¿Cómo entiende Hegel la Religión Católica? Es decir, la religión verdadera.

<sup>2</sup> *Verzeichniß der von dem Professor Herrn Dr. Hegel hinterlassenen Bücher-Sammlung, welche den 11ten Mai 1832 und die folgenden Tage ... öffentlich versteigert werden soll.* Berlin: C. F. Unger, 1832. Agradezco el dato a la Dra. P. Sambataro.

católicas publican obras de teólogos como Wolfhart Pannenberg o Jürgen Moltmann, este último de confesión calvinista y antiguo profesor mío en un curso en la Pontificia Universidad Gregoriana. Moltmann, por ejemplo, sostiene que Dios fracasa ante el horror de Auschwitz y la bomba atómica, afirmando su mutabilidad, tesis claramente emparentadas con el idealismo hegeliano.

El influjo en la teología católica es indirecto a través de los protestantes, que en gran medida son hegelianos por connaturalidad, en cuanto consideran que Hegel expresa la esencia, sobre todo, del luteranismo. Existe también un influjo directo, porque hay autores católicos que siguen a Hegel, por ejemplo, Karl Rahner en el *Grundkurs*. En el *Curso fundamental sobre la fe*, Rahner afirma que queremos realizar una tarea análoga a la de Hegel, en consecuencia, utiliza explícitamente la expresión hegeliana sobre la “fatiga del concepto” (*Anstrengung des Begriffs*). Para Rahner, como para Hegel, el pensamiento es laborioso. Rahner asevera que el que el pensamiento es fatigoso. No sólo resulta aburrido, sino que cuesta trabajo porque pensar como Hegel exige un gran esfuerzo, ya que es antinatural. Es decir, se pone en funcionamiento un mecanismo mental complejo.

En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel resuelve esta dificultad afirmando que, para llegar al saber absoluto, hay que pasar por la locura. El propio Hegel relata en su correspondencia experiencias visionarias y estados de perturbación, que compartía con el médico y filósofo católico Karl Joseph Hieronymus Windischmann, quien agrega haberlo encontrado también deprimido.

Este tipo de afirmaciones hace que el pensamiento de Hegel resulte profundamente desconcertante para un católico clásico, es decir, para quien se mantiene fiel a los dogmas y a la tradición. Sin embargo, sobre todo después del Concilio Vaticano II —no digo que haya sido por causa directa del Concilio, sino en el período posterior al mismo—, este pensamiento ingresó de modo masivo en la Iglesia católica, por ejemplo, a través de Karl Rahner.

Incluso autores considerados más “ortodoxos”, como Hans Urs von Balthasar, presentan un influjo muy grande de Hegel, aún mayor que el de Rahner en ciertos aspectos. En efecto, en su *Teodramática*, von Balthasar afirma que todo se explica a partir de un drama intratrinitario: la distancia infinita entre el Padre y el Hijo; hasta el punto de hablar de una presencia del infierno en la Trinidad. Porque el problema de von Balthasar no es tanto que el infierno esté vacío, como parece sugerir, sino que en el infierno está Cristo. Es decir, que el infierno se introduce en la Trinidad. Todo este planteo responde claramente a una matriz idealista y hegeliana.

En las facultades de teología actuales de todo el mundo, Karl Rahner y Urs von Balthasar constituyen el trasfondo dominante, combinados en proporciones variables. En aquellas que parecen un poco más ortodoxas se privilegia a von Balthasar; en otras, se recurre más a Rahner. Pero en todos los casos se trata de una combinación de estos factores, sobre cuya base se articula el resto de la reflexión teológica. A ellos se suman autores como Bruno Forte, claramente influenciado por Hegel, que vino también aquí, a la UCA.

Hay muchos autores a través de los cuales ingresa un influjo hegeliano directo en la filosofía y en la teología católica. Recordemos también la Universidad de Lovaina, donde desde hace mucho tiempo hubo intentos de síntesis. Aquí mismo tuvimos algún caso de adopción del hegelianismo en Córdoba. Es un pensamiento altamente seductor.

El influjo hegeliano se manifiesta también en corrientes como la Teología de la Liberación. Así como no es el acto sino la acción la que ocupa el centro de la realidad, tampoco en el centro de la vida espiritual se sitúa la libertad (*Freiheit*), sino la liberación (*Befreiung*). Y no es lo mismo libertad que liberación. La liberación es un proceso, y es un proceso de oposición. De este modo, la teología católica recibe un influjo tremendo de Hegel, ya sea directamente o a través de su discípulo Marx. El libro *Teología de la liberación*, de Gustavo Gutiérrez, incorpora explícitamente explicaciones marxistas. Gutiérrez, quien se hizo dominico posteriormente, y con el tiempo parece haber tenido una evolución. Pero en ese libro, propio de los años setenta, Marx está claramente presente.

Recordemos también que, en esos años, Karl Rahner llegó a afirmar que los guerrilleros latinoamericanos deberían ser beatificados, apoyándose en citas tomistas. Y esto se conecta con un método recurrente. En su primer libro, *Espíritu en el mundo*, Rahner cita abundantemente a Santo Tomás, pero luego termina diciendo lo mismo que Hegel, Heidegger o Kant. Cuando uno examina el aparato de notas, el contraste y la distorsión resultan impresionantes.

Por lo tanto, el influjo de Hegel en la teología católica es verdaderamente decisivo, incluso influye más que Kant. Este influye en la cultura general: en el sistema jurídico, en la educación, etcétera. La base de la cultura contemporánea sigue siendo iluminista. En cierto sentido seguimos viviendo en el siglo XVIII, más allá de la posmodernidad. En el fondo está Kant, y es él quien produce a Hegel. En la cultura general nos movemos dentro de ese marco. Incluso en el ámbito del derecho, por ejemplo, está Eugenio Zaffaroni, que sigue las ideas de Foucault, y con ello ya estamos en Hegel, y no solamente en Kant. Porque también en el derecho hay que pasar por la locura.

Michel Foucault escribió *Historia de la locura*. Entonces hoy en día parece que los buenos son los que están locos, y los cuerdos son los malos. Esto reproduce exactamente la misma lógica que se da en el pensamiento, y ese es el influjo de Hegel.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel penetra más profundamente en el ámbito eclesial que en la cultura general. Algo análogo ocurre con el psicoanálisis: su vigencia es mayor en instituciones católicas que en la cultura secular. El influjo de Sigmund Freud, en cierta manera, se conserva con mayor fuerza en las universidades católicas que en otros ámbitos. ¿Por qué? Por la misma razón que explica la presencia de Hegel: porque detrás del idealismo hay un resto místico.

Hegel poseía también en su biblioteca obras de Jacob Böhme, que era un místico salvaje, como los místicos protestantes, al igual que obras de otro autor que inspiró a Kant, Emanuel Swedenborg, que era un teólogo protestante sueco que experimentó visiones. Pero como no tenía ni a Santa Teresa ni a San Juan de la Cruz, esas visiones le resultaron particularmente peligrosas. Los anglosajones protestantes hacen películas de fantasmas. No se ve a españoles, italianos o franceses haciendo películas de fantasmas. Eso lo hacen los protestantes. ¿Por qué? Porque no tienen mística. La mística es para ellos algo extraño, algo que da miedo y que, en el fondo, es oscuro. Para nosotros, en cambio, la mística es luz, es claridad y es gozo en el Espíritu Santo.

Hegel percibe ambas dimensiones. Por un lado, él tuvo una cierta experiencia católica; tal es así que incluso habla de la comunión y del gozo en los llamados escritos teológicos juveniles. Pero después, evidentemente, se produce un quiebre. Él mismo le escribe a su novia o amiga Nanette que, desde que ella dejó de impulsarlo a rezar, no rezó más y todo se terminó.

Hegel habla también de su patrón, San Alejo. Casualmente, el día de mi cumpleaños es el día de San Alejo. Éste vivía en Roma, en el Aventino, provenía de una familia rica, pero renunció a los bienes y eligió la pobreza. Vivía debajo de su propia casa y sus parientes no lo reconocían porque parecía un mendigo. Hegel dice: “Mi patrón, San Alejo”. Esto muestra que tenía una cierta sensibilidad religiosa. Sin embargo, aunque Hegel era un hombre de una inteligencia extraordinaria y de una percepción muy aguda, como ocurre con todas las personas muy inteligentes, si esa inteligencia no es cultivada con la virtud y, sobre todo, con el auxilio de la gracia, puede producir efectos profundamente negativos.

Ciertamente, Hegel es una mente superior. Todo esto lo traigo a colación para indicar una de las razones de su enorme influjo en la cultura y en el pensamiento católico, tanto directo como indirecto. La mayoría de los teólogos y de los obispos no leen a Hegel, por supuesto. Ni

siquiera todos los profesores de las universidades católicas lo leen, porque es muy difícil de leer. Para comprenderlo no basta con conocer la historia de la filosofía; es necesario percibir las realidades que él intenta captar, incluso realidades históricas.

En cierto sentido Hegel es más realista que Husserl. Este es un idealista puro, aunque hoy se lo presenta casi como el nuevo Santo Tomás para construir una filosofía católica. Sin embargo, es más idealista que Hegel, porque Hegel observa la historia, los filósofos, el derecho, la Constitución, el arte; interpreta las iglesias y los cuadros. Tiene referencias reales. Todo esto se apoya en una inteligencia muy aguda que mira la realidad, pero que parte de una experiencia radicalmente distinta.

En 1930, Martin Heidegger sostuvo con gran agudeza una serie de lecciones sobre el subtítulo de la primera edición de la *Fenomenología del Espíritu*, que era “la ciencia de la experiencia de la conciencia”. Esto significa que la conciencia no es una mera elaboración lógica, como podría parecer si uno se queda solo en la *Ciencia de la lógica*, sino que implica una experiencia, una *Erfahrung*.<sup>3</sup>

Karl Rahner también apela a la experiencia, pero Rahner fue discípulo de Martin Heidegger, y Heidegger sigue un proceso semejante al de Hegel. Heidegger no solo era católico, sino que fue novicio jesuita. Por lo tanto, no se puede afirmar que desconociera la religión católica. Además, estudió a Duns Escoto y luego a Santo Tomás de Aquino. Hans-Georg Gadamer cuenta que Heidegger mandó traer la *Suma Teológica* de Santo Tomás y la estudió detenidamente.

Siguiendo con esta supuesta fidelidad al tomismo, Heidegger presenta algo muy particular al comienzo de su obra *Ser y Tiempo* (*Sein und Zeit*). Allí combate la noción clásica de verdad. Se repite constantemente que la definición *adaequatio rei et intellectus* sería de Santo Tomás, pero es de Isaac Israelí, un autor judío anterior, y además es solo una entre varias definiciones presentes en *De Veritate*. Todo esto es cierto. Pero lo que resulta decisivo es que Heidegger critica esa definición y, sin embargo, toma de Santo Tomás la idea central que estructura su obra cumbre *Ser y Tiempo*.

¿De qué idea se trata? De *cognitio est quidam veritatis effectus*. El conocimiento es un cierto efecto de la verdad; por lo tanto, la verdad es primera. Heidegger reformula esto diciendo que la verdad se desvela, que aparece como *aletheia* (ἀλήθεια), interpretando etimológicamente la “a” privativa y *letheia* como ocultamiento. Esta interpretación no es correcta, pero él la

---

<sup>3</sup> *Freiburger Vorlesung Wintersemester 1930/31* (Lecciones de Friburgo, semestre de invierno 1930/31).

adopta. De este modo, toma una intuición tomista y luego la critica. Así parece original, cuando en realidad la idea proviene de Santo Tomás.

Incluso, en este punto, Heidegger resulta más retorcido que Freud. Sigmund Freud, al comienzo de *La interpretación de los sueños*, cita a Aristóteles y reconoce que fue el primero en ocuparse del tema, aunque luego desarrolla su teoría de manera propia. Heidegger, en cambio, critica a Santo Tomás, toma su idea fundamental y después la presenta como propia, citando la obra *De Veritate* para otros fines y no para aquello de lo cual se sirve.

Esto es Heidegger, y Heidegger es Hegel. Así como Freud toma ideas de Nietzsche, sobre todo de la *Genealogía de la moral*, y luego afirma que llegó a conclusiones similares sin inspirarse en él, Heidegger actúa de modo análogo. Toma ideas de Hegel y de Santo Tomás, cambia el vocabulario y afirma haber descubierto algo nuevo, cuando en realidad está diciendo lo mismo. Una de las afirmaciones centrales de este pensamiento es que existe una experiencia espiritual, una *Erfahrung*. Pero esta experiencia es una especie de mística que no coincide con la mística auténtica desarrollada por los grandes teólogos y maestros espirituales.

¿Por qué Heidegger puede tomar esa noción de experiencia y subrayarla a partir de Hegel? Porque en Hegel, efectivamente, hay una experiencia espiritual. La hay también, a su modo, en Kant, pero Kant la niega. Kant sostiene que de la metafísica y de la religión no debemos ocuparnos porque son peligrosas. Es lo que afirma Swedenborg: se trata de una mística de realidades negativas y, si uno se adentra en ese terreno, experimenta temor; por eso, conviene dejarlo de lado y analizar la razón únicamente en cuanto sirve para la ciencia de las cosas materiales.

Hegel, en cierto sentido, no le teme a la experiencia. La enfrenta y la asimila, aun cuando sea negativa, y construye a partir de ella el sistema absoluto. Ahora bien, es preciso advertir el efecto que esto puede tener en la teología católica cuando, utilizando las mismas palabras de la tradición, se introduce otra experiencia que no es la propia de esa tradición, sino su opuesta. El efecto de este desplazamiento en la noción de experiencia es verdaderamente catastrófico, porque en el centro no solo de la teología, sino también de la filosofía, se encuentra la mística. Ya en Aristóteles encontramos una dimensión mística, cuando afirma en la *Metafísica* que nosotros participamos a veces de la felicidad de Dios, mientras que Dios la posee siempre: “Dios es feliz... Dios es vida”. Eso es mística. Nosotros, además, tenemos la mística de la Santísima Trinidad, es decir, la inhabitación de las tres Personas divinas en el alma por obra de la gracia.

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando esta mística es reemplazada por la dialéctica hegeliana de la Trinidad? Ocurre lo que efectivamente ha ocurrido. Aquello que aparece en *La*

*Teodramática* de Hans Urs von Balthasar, donde se afirma que en la Trinidad hay una oscuridad fundamental, una distancia infinita entre el Padre y el Hijo, una negatividad. Finalmente, el pecado y hasta el diablo terminan ingresando en la vida trinitaria. Hegel lo expresa de manera todavía más explícita, porque en su dialéctica la división es constitutiva: la vida trinitaria no puede explicarse sin esta división.

¿Y qué produce todo esto? Produce un efecto eclesiológico y antropológico evidente. Se transforma la noción de vida espiritual y la noción de vida eclesial. La relación entre las personas en la Iglesia, en lugar de fundarse en el vínculo de la perfección, que es la caridad — como afirma San Pablo—, pasa a entenderse de modo dialéctico. Todo se convierte en lenguaje, en diálogo, en asamblea.

La noción de sinodalidad puede entenderse en dos sentidos. Por un lado, la Iglesia es efectivamente un sínodo, una convocación, una *Ekklesia*. Pero también puede entenderse en sentido hegeliano. Todo depende de la filosofía y de la teología que se encuentren detrás. Si todo se reduce a un diálogo permanente, ese diálogo se convierte en dialéctica. Y la dialéctica implica la superación constante de la oposición. Se trata de un proceso infinito, lo que Hegel llama la “mala infinitud”, que no concluye nunca.

Este proceso termina por presentarse como el centro de la vida espiritual. Incluso el Espíritu Santo mismo queda reinterpretado: Hegel lo denomina el “Espíritu Santo de la comunidad” o “Espíritu de la comunidad”. El *Geist* hegeliano no es otra cosa que la dialéctica misma. De este modo, todos quedan situados en el mismo nivel: obispos, ateos, el Papa, protestantes, judíos, etcétera; todos forman parte de un mismo proceso.

Se instaura así un diálogo universal del cual supuestamente surge la verdad. Pero esta verdad ya no tiene un contenido propio; lo único que importa es el diálogo mismo. Y ese diálogo no es otra cosa que la dialéctica por oposición, una oposición que se supera continuamente.

En mi libro *Hegel y el catolicismo* cito a un autor francés, el jesuita Gastón Fessard. Él afirma que comprendió los *Ejercicios espirituales* gracias a Hegel, a Marx, etcétera. Su obra se titula *La dialéctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*. Según él, llegó a entender a San Ignacio a partir de Soren Kierkegaard. Todo esto muestra hasta qué punto el problema es serio.

Este fenómeno es, además, anterior al Concilio Vaticano II, que no tiene nada que ver con estas interpretaciones en su texto. Para encontrar estas lecturas en el Concilio, es necesario hacer lo mismo que hizo Hegel cuando leyó a Aristóteles: leerlo con otro espíritu. La Escritura debe leerse con el mismo espíritu con el cual fue escrita, que es el Espíritu Santo (*Dei Verbum*).

Algo *análogo* vale para el Concilio Vaticano II, para Aristóteles, para un filósofo o para un teólogo.

Cuando uno adopta una mentalidad extraña al texto, deja de comprenderlo y termina modificándolo. Esto es el idealismo: La realidad, incluso la sensible, queda reducida al pensamiento. Por eso Hegel elimina la distinción entre sentidos e inteligencia. Los sentidos pasan a ser una modalidad de la razón. Esto resulta esencial en su obra *Fenomenología del Espíritu*. La dialéctica consiste en advertir que, cuando uno percibe sensiblemente, ya está razonando, porque no existe un sentido que capte una realidad determinada sin mediación racional; es decir, que algo sea rojo y no verde. Todo queda ya racionalizado: todo lo racional es real y todo lo real es racional.

Cuando esta concepción se proyecta sobre la vida de la Iglesia, los efectos son profundos. La vida eclesial parece surgir no ya de la Santísima Trinidad, sino del diálogo, un diálogo que necesariamente es dialéctico, porque los hombres no se entienden entre sí, dado que, con frecuencia, incluso hacen la guerra.

“Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι” —*Pólemos pantōn men patēr esti*— decía Heráclito: la guerra es el padre de todas las cosas. Kant, antes de Hegel, afirmaba en su obra *La paz perpetua* que debemos buscar la paz perpetua, pero que esta paz podría darse incluso en un pueblo racional de demonios. Todos serían malos, sin embargo, se pondrían de acuerdo gracias al imperativo categórico.

Hegel surge de este trasfondo. Cuando esta visión se transfiere a la vida de la Iglesia, incluso Aristóteles y Santo Tomás son reinterpretados. Santo Tomás queda incorporado a la dialéctica. Su pensamiento es asimilado para hacerle decir aquello que pertenece a la filosofía moderna, es decir, a una experiencia nacida de la modernidad.

Como Santo Tomás es tan amplio, a veces no es necesario modificar explícitamente su texto; basta con desplazar una coma o combinar citas. Se toma una frase de aquí y otra de allí, y se las dispone de tal manera que finalmente se afirma, en nombre de Santo Tomás, lo contrario de lo que Santo Tomás sostiene. ¿Por qué es posible realizar esta operación? Porque detrás se encuentra Hegel. Insisto, no todos los que proceden de este modo han leído a Hegel, y mucho menos lo han comprendido. Pero lo hacen igualmente. El influjo de esta mentalidad en la cultura es amplísimo y extremadamente profundo.

Los invito a leer el libro de mi autoría *Hegel y el catolicismo*, donde expongo prácticamente todas las alusiones que hace Hegel a la religión católica, las cuales son muy específicas. Hegel cita autores católicos, por ejemplo, a Pascal, ya antes de la *Fenomenología*

*del espíritu*. Y en la *Fenomenología del Espíritu* hace referencias explícitas a la Edad Media, identificada como una época propiamente católica.

Es allí donde comienza uno de los desarrollos más característicos de Hegel: la reinterpretación de los sacramentos. Este punto es particularmente importante, porque a través de la reinterpretación de los sacramentos se transforma radicalmente la vida católica, sobre todo mediante la reinterpretación de la Eucaristía. En el párrafo 552 de la tercera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, de 1830, Hegel reinterpreta de modo radical el sacramento de la Eucaristía católica, tal como él lo conocía.

G.W.F Hegel era rector de un colegio secundario en Núremberg y escribió una Propedéutica filosófica que servía tanto para católicos como para protestantes, ya que tenía alumnos de ambas confesiones. A los alumnos católicos los hacía prepararse para la comunión y la confirmación en el colegio. Además, Núremberg es una ciudad católica, por lo cual Hegel asistía a las iglesias y conocía de primera mano la vida sacramental.<sup>4</sup>

Hegel reinterpreta el sentido del sacramento de la Eucaristía, que es claramente el centro de la vida de la Iglesia. Por lo tanto, al reinterpretar la Eucaristía en clave dialéctica, se reinterpreta toda la vida eclesial.

Por supuesto, también reinterpreta el sacramento de la confesión. En la *Fenomenología del Espíritu* sostiene que el perdón de los pecados no se produce porque el penitente cambie, sino porque el sacerdote cambia y reconoce que es igual al penitente, es decir, que también es pecador. De este modo, el sacerdote aparece como el problema. El mal no estaría en el penitente, sino en quien se presenta como superior al penitente.

Esta línea se profundiza en la *Filosofía del derecho*, donde Hegel afirma que el sacerdocio es la causa más profunda del mal en el mundo, porque constituye una forma de hipocresía: los sacerdotes dicen lo que no viven, porque saben que no se puede vivir bien. De este modo, el sacerdocio queda radicalmente desacreditado.

Por esta razón, en gran parte de la cultura moderna contemporánea, que ataca sistemáticamente al sacerdocio y exalta los escándalos, el trasfondo filosófico es hegeliano. El malo ya no es el penitente, sino el sacerdote, es decir, aquel que juzga. Esta idea aparece de manera explícita en la *Fenomenología del Espíritu* y en otras obras de Hegel.

---

<sup>4</sup> G.W.F. Hegel, *Philosophische Propädeutik*, ed. Karl Rosenkranz (Berlin: Duncker und Humblot, 1840), 12–15. Cf. Terry Pinkard, *Hegel: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 224.

Hegel alude constantemente a los sacramentos. Se refiere también al sacerdocio como tal, a la dirección espiritual, a la jerarquía eclesiástica y al sentido mismo de los concilios. Ahora bien, en la época en que escribe la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel atraviesa una crisis personal muy profunda debido a que le había nacido un hijo ilegítimo, y había presenciado la entrada de Napoleón en Jena. Se encontraba en un estado de gran perturbación interior. En 1812 escribe el prólogo de *La ciencia de la lógica*, y allí reaparece en él una cierta nostalgia mística que no es propiamente protestante. En ese contexto vuelven a surgir las *Lecciones sobre filosofía de la religión*.

En algunos pasajes, Hegel se expresa en un tono claramente contemplativo: habla, por ejemplo, del “domingo de la vida”, en el cual el hombre se detiene y contempla, aislándose de todo. En esos textos parece un místico. Y, en cierto modo, lo es pero porque interiormente vive esa dialéctica permanente.

En *La ciencia de la lógica*, Hegel afirma que añora una época en la que existía la contemplación, y que, sobre todo después de Kant, esa dimensión se perdió. Sostiene que la educación religiosa se ha reducido a pura erudición histórica, sin verdadera especulación, y que la pedagogía moderna se ha vuelto meramente practicista ya que solo se estudia aquello que sirve para la vida práctica, mientras se descuidan las cuestiones verdaderamente importantes. Incluso el estudio de la teología se ha vuelto superficial. Por eso, Hegel expresa una cierta añoranza por la teología católica.

Finalmente, en esta dialéctica interior tan compleja, Hegel va reconociendo cada vez con mayor claridad que la verdad está en la Iglesia Católica, mientras que la práctica se encuentra en el mundo moderno. Para él, la verdadera práctica es la liberación (*Befreiung*), mientras que la Iglesia católica representa lo fijo, lo estable.

En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Hegel llega a afirmar que Martín Lutero es plenamente católico. ¿Por qué? Porque Lutero habría comprendido con claridad que la verdad está en la Iglesia católica y, sobre todo, en la escolástica, más que en Kant.

Kant es, para Hegel, el peor de los filósofos, porque destruyó la especulación y redujo la filosofía a la práctica. En cambio, los escolásticos y los Padres de la Iglesia contemplaban y especulaban. En este sentido, para Hegel, la verdad está más en la escolástica que en Kant, y esto constituye un punto absolutamente firme de su pensamiento.

Sin embargo, la práctica sí se encuentra en Kant, porque Kant es el filósofo de la libertad. En el fondo, “la idea” es “la idea libre de la libertad”, y la libertad se convierte en un método. Y el método es la oposición, es lo negativo. Como afirma Hegel en *La ciencia de la lógica*: lo

negativo está en el corazón de la dialéctica: “Das Negative ist ebenso positiv, oder das Negative ist, was das Negative ist.” (WL II, Meiner, 1980, p. 82). “Das Negative ist das sich selbst Aufhebende.” (WL II, Meiner, 1980, p. 33). “Die Dialektik ist das immanente Negative, das sich selbst aufhebt.” (WL II, Meiner, 1980, p. 59).

En última instancia, todo es oposición: hay vida allí donde hay oposición. Esa acción (*Tätigkeit*), esa ἐνέργεια, tal como Hegel interpreta a Aristóteles a su modo, es una fuerza, pero una fuerza de oposición. No es una fuerza real que brote de una sustancia que es acto y que opera, porque en su sistema no hay sustancia.

El ser surge de la nada. En el fondo de todo está la nada. Por eso, Hegel es un autor que debe estudiarse con enorme profundidad. Además, sus fuentes sobre la filosofía medieval son muy limitadas, ya que dependía en gran medida del manual de Wilhelm Gottlieb Tennemann, difundido en el siglo XIX y traducido por Victor Cousin.<sup>5</sup>

Victor Cousin, un filósofo francés católico que intentó recomponer la filosofía en el período caótico posterior a la Revolución Francesa, viajó a Alemania para conocer a Hegel. Juntos visitaron la catedral de Colonia, y Hegel quedó profundamente impactado: “Esto es la religión católica, y este es el espectáculo que nos ofrece”. Dijo al ver a los pobres pidiendo limosna.

Posteriormente, bajo el influjo del protestantismo, Hegel reinterpreta los votos religiosos católicos. La pobreza le parece algo profundamente negativo, porque atenta contra la prosperidad. En definitiva, todo termina reduciéndose a la vida mundana y a una mística secularizada: la mística del Estado. El voto de obediencia destruye, según él, la obediencia al Estado, y el voto de castidad destruye la familia.

Por eso, los votos religiosos, de los cuales Hegel habla explícitamente, son considerados contrarios a la eticidad. La eticidad es, para él, la verdadera ética, y consiste en la vida ética dentro del Estado, es decir, en la secularización. De este modo, a través de la teología católica reinterpretada, se llega finalmente a una teología de la secularización por vía hegeliana.

¿Qué significa esto hoy? Que, si una persona no va a misa, no se confiesa, no recibe la Eucaristía y ni siquiera el bautismo, eso no implica que no sea religiosa. Puede ser considerada

---

<sup>5</sup>Tennemann, W. G. (1798–1819). *Geschichte der Philosophie* (11 volúmenes). Leipzig: Johann Ambrosius Barth. Tennemann, W. G. (1812). *Grundriß der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth. Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, trad. Victor Cousin (París: Sautet et Cie, 1829), 145.

tan católica, o incluso más católica, que quienes participan de la vida sacramental. Este es, de hecho, el modo de pensar ampliamente difundido en la actualidad.

Se trata de la vida mundana vivida con seriedad dentro del Estado y de la organización estatal, cuyo corazón es la dialéctica. Esta vida del Estado se convierte por sí misma en vida religiosa. “Es la verdadera religión”, según Hegel.

La religión católica, en cambio, no lo sería, porque se basa en sacramentos con un sentido determinado. La Eucaristía no puede modificarse: parte del pan que se convierte en el Cuerpo de Cristo. Tampoco pueden modificarse la absolución ni el orden sagrado.

Aquí se manifiesta con claridad el idealismo de G.W.F Hegel. Y hoy, al reinterpretarse así los sacramentos y la misma Iglesia, se elimina el realismo propio de la vida sacramental.

## **Bibliografía**

### **Fuentes primarias**

Aristóteles. *Metaphysica*. Venetiis: Aldus Manutius, 1497. Edición crítica de W. Jaeger. Oxford: Clarendon Press, 1957.

Dionisio Areopagita. *De divinis nominibus*. Siglo VI. En *Corpus Dionysiacum*. Berlín: De Gruyter, 1990.

Heráclito de Éfeso. *Fragmenta*. En *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels y W. Kranz. Berlín: Weidmann, 1951.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Jena: Goebhardt, 1807. Ed. crítica. Hamburgo: Felix Meiner, 2018.

———. *Wissenschaft der Logik*. Hamburgo: Felix Meiner, 1980.

———. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Hamburgo: Felix Meiner.

———. *Philosophische Propädeutik*. Ed. Karl Rosenkranz. Berlín: Duncker & Humblot, 1840.

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1781–1787. Berlín: De Gruyter, 1968.

Schelling, Friedrich W. J. *System des transzendentalen Idealismus*. Tubinga: Cotta, 1800. Hamburgo: Felix Meiner, 1976.

Swedenborg, Emanuel. *Arcana Coelestia*. Londres, 1749–1756. Londres: Swedenborg Foundation, 1979–.

Teresa de Jesús. Libro de la vida. Salamanca, 1588. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1997.

Juan de la Cruz. Subida al Monte Carmelo. Alcalá, 1618. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1991.

### **Fuentes filosóficas y teológicas modernas**

Andereggen, Ignacio. Hegel y el catolicismo. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina, 1994.

———. La metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el De divinis nominibus de Dionisio Areopagita. Buenos Aires, 1989.

Balthasar, Hans Urs von. Theodramatik. 5 vols. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1973–1983.

Böhme, Jakob. Aurora, oder Morgenröte im Aufgang. Görlitz, 1619. Edición crítica. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1957.

Cousin, Victor. Manuel de l'histoire de la philosophie. París: Sautet et Cie, 1829. Reimpresión: París: Vrin, 2000.

Fessard, Gaston. La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola. París: Aubier, 1956; París: Desclée de Brouwer, 1997.

Foucault, Michel. Histoire de la folie à l'âge classique. París: Plon, 1961; París: Gallimard, 2015.

Freud, Sigmund. Die Traumdeutung. Leipzig–Viena: Franz Deuticke, 1900. Frankfurt am Main: S. Fischer, 2000.

Gadamer, Hans-Georg. Wahrheit und Methode. Tubinga: Mohr, 1960; Tubinga: Mohr Siebeck, 1990.

Gutiérrez, Gustavo. Teología de la liberación. Perspectivas. Lima: CEP, 1971; Salamanca: Sígueme, 1990.

Heidegger, Martin. Sein und Zeit. Halle: Niemeyer, 1927; Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

Husserl, Edmund. Logische Untersuchungen. Halle: Niemeyer, 1900–1901; La Haya: Nijhoff, 1975.

Rahner, Karl. Geist in Welt. Innsbruck: Rauch, 1939; Friburgo: Herder, 1957.

### **Estudios históricos y biográficos**

Pinkard, Terry. Hegel: A Biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Tennemann, Wilhelm Gottlieb. Geschichte der Philosophie. 11 vols. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1798–1819. Reimpresión: Hildesheim: Olms, 1990.

———. Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1812.

**Fuentes documentales**

Verzeichniß der von dem Professor Herrn Dr. Hegel hinterlassenen Bücher-Sammlung, welche den 11ten Mai 1832 und die folgenden Tage öffentlich versteigert werden soll. Berlin: C. F. Unger, 1832.

**Fuentes jurídicas y culturales contemporáneas**

Zaffaroni, Eugenio Raúl. En busca de las penas perdidas. Buenos Aires: Ediar, 1989; 2009.

### Resumen

Este estudio analiza la posición de la filosofía de Hegel frente a la escolástica y la religión católica, destacando su interés biográfico temprano por el catolicismo y su reinterpretación dialéctica de los sacramentos, especialmente la Eucaristía y la confesión. Se examina el influjo hegeliano en teólogos católicos contemporáneos como Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar, así como su impacto en la teología posconciliar y en corrientes como la Teología de la Liberación. Se concluye que la dialéctica hegeliana, al introducir una lógica de oposición en la vida eclesial, transforma radicalmente la noción de experiencia espiritual y la comprensión de la Trinidad, con consecuencias decisivas para la teología y la praxis católica.

### CURRICULUM

IGNACIO ANDEREGGEN es Doctor en Filosofía y Doctor en Teología, con especialización en espiritualidad, por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Profesor invitado en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana (1993 al presente) y en el Pontificio Ateneo Regina Apostolorum de Roma (1996-al presente). Enseñó en ambas facultades de Filosofía (1987 al presente). Ex alumno del Almo Collegio Capranica. Licenciado en Filosofía por la UCA con Medalla de Oro. Es profesor Ordinario Titular de Metafísica y Gnoseología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina, y fue Titular de Metafísica en la Universidad Católica de La Plata. Miembro correspondiente de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino y de Religión Católica. Actualmente dirige tesis doctorales en universidades de Europa. Publicó los libros: *La metafísica de Santo Tomás en la Exposición sobre el De divinis nominibus de Dionisio Areopagita* (1989), *Introducción a la Teología de Tomás de Aquino* (1992) [traducción italiana], *Hegel y el Catolicismo* (1995), *La psicología ante la gracia* (1997, 1999) (en colaboración), *Contemplación filosófica y Contemplación mística, desde las grandes autoridades del siglo XIII a Dionisio Cartujano (s.XV)* (2002); *Sacerdocio y Plenitud de vida, teología y espiritualidad sacerdotal en el Concilio Vaticano II y en Santo Tomás de Aquino* (2004) [versión italiana]; *Teoría del conocimiento moral, lecciones de gnoseología* (2006); *Antropología profunda, el hombre ante Dios según Santo Tomás y el pensamiento moderno* (2008); *Experiencia espiritual, una introducción a la vida mística*, (2009); *Filosofía Primera, lecciones aristotélico-dionisiano-tomistas de Metafísica* (2012) y otros.