

Sambataro, Patricia Nelvia

*Metafísica de la persona y del diálogo. Hegel,
Habermas y Santo Tomás*

Sapientia Vol. LXXII, fasc. 239, 2016

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Sambataro, Patricia N. "Metafísica de la persona y del diálogo. Hegel, Habermas y Santo Tomás". [en línea], *Sapientia*, 72, 239 (2016).

Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/metafisica-persona-dialogo.pdf> [Fecha de consulta:.....]

PATRICIA NELVIA SAMBATARO

Universidad Católica de La Plata
Argentina
psambataro@cotelnet.com.ar

Metafísica de la persona y del diálogo Hegel, Habermas y Santo Tomás¹

Resumen: El presente trabajo tiene por objetivo poner de manifiesto en primer lugar el tema de la persona en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, en segundo lugar abordar la temática del diálogo y de la comunicación en un autor de raigambre idealista como lo es Habermas y, por último, presentar los temas de la persona y del diálogo en la metafísica de Santo Tomás de Aquino. Es de destacar que cualquier temática filosófica que aborda el Aquinate se halla invariablemente inserta dentro de una apreciación metafísico-teológica, pues en esto consiste la propia identidad del pensamiento tomasiano. Es entonces solo en fidelidad a ello que el magisterio de Santo Tomás puede brindar hoy un valioso aporte a importantes temas como el de la persona y el diálogo, asimismo iluminar y servir de discernimiento con respecto a las propuestas de autores modernos y contemporáneos como lo son Hegel y Habermas.

Palabras clave: persona - diálogo - Hegel - Habermas - Santo Tomás.

Abstract: The present work has as purpose to manifest in the first place the theme of the person in the Hegel's *Science of Logic*, secondly to show the topics of the dialogue and communication in an author of idealistic roots as is Habermas and, by last, to present the subjects of person and dialogue in St. Thomas Aquinas' metaphysics. It is of standing out that any philosophical theme that Aquinas analyze is invariably inserted into a metaphysical and theological appreciation, because in this consists the very identity of the Thomasian thought. It is then

¹ El presente artículo corresponde al texto original que luego fuera abreviado y presentado con el mismo título como ponencia en el Congreso Internacional de la XL Semana Tomista *Persona y Diálogo Interdisciplinar*, Buenos Aires, 7 al 11 de septiembre de 2015.

only in fidelity to it that the teaching of St. Thomas can provide today a valuable contribution to important issues such as the person and the dialogue, and also enlighten and serve of discernment regarding the proposals of modern and contemporary authors such as Hegel and Habermas.

Keywords: Person - Dialogue - Hegel - Habermas - St. Thomas.

Asistimos a una época en la cual se ha marcado en determinados ambientes una anhelada tendencia por vaciar de todo contenido teológico a la metafísica. Así, en aquellos sitios en los cuales la metafísica aún subsiste, se oyen voces que se orientan hacia «la disolución de la metafísica teológica como disciplina filosófica²». Sin embargo, temáticas particularmente en boga como la persona y el diálogo y, sobre todo en ciertos autores de actualidad, no se las dilucida bien dentro de la filosofía si no se las remite a su raigambre metafísico-teológica. De este modo, debido a la ausencia de la consideración de un *logos* objetivo, aunque se hable mucho sobre la realidad del diálogo, no obstante, muy paradójicamente, en ciertas ocasiones pareciera que solamente se *monologa*. Asimismo, en repetidas ocasiones, se suceden manifestaciones en las cuales se levantan estandartes en defensa de la persona, pero dentro de sistemas o de planteos filosóficos donde el ser finito está forzosamente llamado a perecer. Ambos fenómenos se revelan como intentos que corren inevitablemente hacia su propio fracaso.

Esto último ocurre particularmente dentro de ciertas corrientes del pensamiento contemporáneo que se han ido nutriendo ampliamente en la filosofía de Hegel y del idealismo, como es el caso de Habermas. Se trata de autores que, a diferencia del autor de Stuttgart, no hacen filosofía en el sentido último de la misma porque, si bien se expresan con un lenguaje filosófico, no van al fondo de las cosas, es decir, carecen en forma deliberada de un planteamiento metafísico. De este modo, en forma tácita o confesa, se adhiere a expresiones

²FERREIRO, HÉCTOR ALBERTO, «La ontología de Tomás de Aquino: Punto culminante y punto de inflexión de la teología metafísica» en: *Ángulo*, Fatea Publicações, Set./Dez. 2011 (127), p. 32, disponible en: <http://www.fatea.br/seer/index.php/angulo/article/viewFile/829/594>

como la Vattimo: «la metafísica ha terminado y es mejor que haya terminado»³. Para emplear una apreciación de Sciacca, estas manifestaciones aún constituyen los ecos ilustrados del «grito propio del neokantismo: *Keine Metaphysik mehr*: ‘Basta de metafísica’⁴». Lo que se pone en juego entonces es la esencia del verdadero quehacer filosófico, que consiste en llegar a ver el fondo de las cosas y, por ausencia de lo cual, hoy reina muchas veces bastante confusión.

El presente trabajo tendrá por objetivo poner de manifiesto, en base a un riguroso planteo metafísico, en primer lugar el tema de la persona en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, en segundo lugar abordar la temática del diálogo y de la comunicación en un autor de raigambre idealista como lo es Habermas y, por último, presentar los temas de la persona y del diálogo en la metafísica de Santo Tomás de Aquino, buscando hallar respuesta por parte de la *philosophia perennis* al interés actual por el pensamiento de ambos autores.

1. La persona en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel

La expresión *die Person* [la persona] se encuentre dentro de la tercera y última parte de la referida obra hegeliana, es decir, en la *Ciencia de la lógica subjetiva o la doctrina del concepto*, que es donde Hegel explica abiertamente el modo como él concibe el destino de la persona humana. Ante todo, para comprender debidamente los textos del autor que referiremos a continuación, se debe precisar que se trata de un sistema metafísicamente monista, en el cual todo es una y la misma cosa. Debido a ello, la identidad en Hegel posee categoría absoluta, es decir, nos hallamos ante un absoluto inmanente en el cual toda determinación no es más que apariencia. El propio autor lo explica diciendo «la simple, genuina identidad de lo absoluto es indeterminada, o más bien se ha disuelto en ella toda determinación de la *esencia* y la *existencia*, o sea del *ser* en

³ VATTIMO, GIANNI, *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 38.

⁴ SCIACCA, MICHELE FEDERICO, «La reacción antimetafísica», en SCIACCA, MICHELE FEDERICO, *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Luis Miracle, 1962, p. 555.

general, tanto como de la *reflexión*. Por lo tanto el *determinar qué es lo absoluto*, resulta negativo, y lo absoluto mismo aparece solo como la negación de todos los predicados y como el vacío»⁵. Dentro de este absoluto negativo o vacío absoluto inmanente de Hegel que todo lo envuelve y abarca, el autor nos explicitará el papel que ocupa para él lo que en la filosofía clásica se designó con el término *persona*.

La primera vez que en la mencionada obra hegeliana hallamos la expresión *die Persönlichkeit [la personalidad]*, ella aparece bajo el título «El proceso mecánico formal»⁶. Y ello es así puesto que, para Hegel, los rasgos propios de la personalidad de un individuo constituyen una determinación necesaria y a la vez fugaz dentro de la mecanicidad de un proceso que la conduce inexorablemente a perder definitivamente su identidad. Esta pérdida de la identidad personal será vista por el autor como un bien *en sí* dentro del devenir universal, ya que toda determinación es considerada no como algo esencial sino como una apariencia negativa. De este modo, se lee en Hegel que, si bien «la personalidad es una *dureza* infinitamente más intensiva, que la que tienen los objetos⁷», no obstante «la individualidad de los objetos extrínsecos, como también la de las personas, es una inesencialidad, que no puede oponer ninguna resistencia⁸». Para el autor, aquello a lo que «no puede oponer ninguna resistencia», esta «*dureza*» de la persona, es a su propia extinción y destrucción como particularidad finita. Este carácter de intrínseca «inesencialidad [*Unwesentliches*]» de los

⁵MOLDENHAUER, EVA UND MICHEL, KARL MARKUS (REDAKTION), *G. W. F. Hegel. Werke in 20 Bänden*, Vol. 6, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, p. 187: «Die einfache gediegene Identität des Absoluten ist unbestimmt, oder in ihr hat sich vielmehr alle Bestimmtheit des Wesens und der Existenz oder des Seins überhaupt sowohl als der Reflexion aufgelöst. Insofern fällt das Bestimmen dessen, was das Absolute sei, negativ aus, und das Absolute selbst erscheint nur als die Negation aller Prädikate und als das Leere». En adelante se seguirá dicha edición alemana de la *Ciencia de la Lógica* en sus dos volúmenes V y VI, *WL I* y *WL II* respectivamente, ofreciendo una traducción propia al castellano de los textos.

⁶*WL II*, p. 415: «Der formale mechanische Prozeß».

⁷*WL II*, p. 416: «die Persönlichkeit ist eine unendlich intensivere Härte, als die Objekte haben».

⁸*Idem*: «die Einzelheit der äußeren Objekte wie auch der Personen ein Unwesentliches ist, das ihm keinen Widerstand leisten kann».

seres finitos hegelianos y también de la persona humana, es la condición que hace posible que se legitime metafísica y dialécticamente dentro del sistema idealista su propia aniquilación. Así, en Hegel la finalidad de todo ser finito y también el de la de la persona, será el «anonadamiento⁹» o la ontológica extinción total. Para designar esta necesaria y trágica condición de la finitud, el autor ha empleado el sustantivo «*die Vernichtung*¹⁰» que se traduce habitualmente también por «el aniquilamiento», «la destrucción total» o bien «el exterminio».

Es interesante señalar que esta particular suerte de «aniquilación» de la persona dentro de la filosofía de Hegel fue objeto ya en vida del propio autor de severas reacciones y críticas. Fueron tres los sectores en Berlín que se aunaron en esta voz: figuras protestantes, otras de origen judío y también católicas. Asimismo el mundo del pensamiento y de las letras legítimamente *clásicas* germanas se vio asociado a ello. A fines de 1827 el poeta Schubarth había denunciado la filosofía de Hegel debido, entre otras cosas, a la ausencia de la inmortalidad individual del alma humana dentro de su planteo idealista. Pero sería recién dos años más tarde cuando llegaría la primera objeción formal y por escrito en cuanto a este tema puntual de la suerte de la persona humana dentro del sistema hegeliano. Esta vez, la denuncia la habría de llevar a cabo nuevamente Schubarth ahora junto con Carganico, dos figuras particularmente humanísticas de la Universidad de Berlín a principios del siglo XIX que han quedado hoy bastante olvidadas. El texto fue publicado en dicha ciudad en 1829, al mismo tiempo que Hegel no solo era *Herr Professor*, sino también rector de dicha universidad. El escrito llevó por título «*Acerca de la Filosofía en general y de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas en particular de Hegel. Una contribución a la resolución de este última*¹¹». En dicha objeción, en la cual también se ponía de manifiesto la ausencia de la libertad de la persona humana den-

⁹ *WL I*, p. 389.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ Cf. SCHUBARTH, KARL ERNST UND CARGANICO, KARL A., *Ueber Philosophie überhaupt und Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere. Ein Beitrag zur Beurtheilung der letztern*, Berlín, Enslin, 1829.

tro del sistema de Hegel, se lee que «el alma no está aquí [dentro del pensamiento hegeliano] libre de determinación¹²», ya que para dichos críticos cuando Hegel hablaba del alma no se refería al alma humana personal sino a «el alma de la cosa¹³», siendo que «la cosa» en el pensador de Stuttgart posee carácter no particular, sino universal y genérico.

Varios biógrafos y estudiosos del pensamiento hegeliano han coincidido en que dicha objeción puntual en torno a la suerte del alma humana individual «quedó sin respuesta por parte de Hegel¹⁴». Es de destacar que uno de estos dos jóvenes querellantes figuraba mencionado en una carta que Goethe le había escrito dos años antes, el mismo año de la primera denuncia y exactamente el 9 de mayo de ese año 1827, al filósofo. En dicha esquila, al parecer la última que el genio goethiano le dirigiera al pensador de Stuttgart, Goethe recomendaba a Hegel especial atención al joven Schubarth, manifestando asimismo claramente la alta estima intelectual que este le merecía¹⁵. Seguramente en dichas palabras se hallaba expresado más de un mensaje para ser leído por el filósofo. Asimismo, en otra carta que le enviara el 24 de mayo de 1828 a su amigo, el canciller Müller, ya se dejaba ver la preocupación del poeta Goethe al hacer referencia a aquello que seguramente también había percibido y le inquietaba de la filosofía de su amigo Hegel: «la tendencia a una especie de panteísmo¹⁶».

¹² SCHUBARTH, KARL ERNST UND CARGANICO, KARL A., *Ueber Philosophie überhaupt und Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere. Ein Beitrag zur Beurtheilung der letztern*, cit., p. 116: «die Seele ist hier nicht frei von der Bestimmtheit».

¹³ *Ibidem*, p. 144: «die Seele der Sache».

¹⁴ D'HONDT, JACQUES, *Hegel*, Barcelona, Tusquets, 2002, p. 253. Puede verse también K. FISCHER, *Hegel's Leben. Werke und Lehre II*, Heidelberg, Winter, 1901, p. 188.

¹⁵ Cf. HOFFMEISTER, JOHANNES, *Briefe von und an Hegel*, III, Hamburg, Meiner, 1969, p. 160.

¹⁶ GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON, *Goethes Werke*, XIII, Hamburg, Wegner, 1966, p. 48: «die Neigung zu einer Art von Pantheismus». El poeta se refería en esta carta al fragmento *Die Natur* de G. Ch. Tobler. El texto, que fue publicado en forma anónima en 1783 en el *Tiefurter Journal*. Durante mucho tiempo la crítica lo atribuyó erróneamente a la pluma de Goethe. Dicha no clarificación en cuanto a la verdadera autoría del mismo ha sido uno de los varios motivos por los cuales durante

Actualmente cierta hermenéutica del hegelismo, desprovista de una seria formación humanística, continúa dejando de lado esta primera e interesante crítica al pensamiento de Hegel. Sin embargo, uno de los puntos significativos de la misma es que ha tenido el valor de haber sido hecha por quienes allí vivieron, escucharon directamente a Hegel y poseyeron la sensibilidad humanística propia de los genuinos estudios clásicos germanos. Hoy se podría decir que la recuperación del valor de la persona tanto en la filosofía como en la teología habría de ser una de las respuestas casi inmediatas al idealismo. Así se podría mencionar, por ejemplo, el trabajo de Ogienski, un joven católico de origen polaco que se había hecho heredero de la dura crítica de Schubarth y su compatriota Carganico a Hegel. Al momento de presentar su trabajo para la *Habilitationsschrift* en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Breslau con el título «*Hegel, Schubarth y la idea de personalidad en su relación con la monarquía prusiana*¹⁷», Ogienski reeditaba algunos puntos de la referida querrela dirigida a Hegel algunos años atrás. No será casual que algunos críticos coincidan en ver que, en cuanto a la suerte del alma

muchos años se presentara una orientación filosófica del poeta que no se ajustaba a la realidad de sus puntos de vista ni de su más íntimo pensamiento. Cf. FUNCK, HEINRICH, «Georg Christoph Tobler, der Verfasser des pseudogoetheschen Hymnus 'Die Natur'», en *Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1924*, Zürich, 1923, pp. 71-97. No obstante ello, es llamativo que posteriores ediciones de la obra de Goethe a esta fecha hayan seguido incluyendo *Die Natur* en el cuerpo principal de la obra completa del poeta germano. Así por ejemplo, solo en las notas colocadas en minúsculos caracteres tipográficos al final del volumen XIII de la edición de 1966 se lee: «*Das fragment ist von Georg Christoph Tobler...Der Aufsatz steht hier als typisches Stück der Naturbetrachtung um 1780 und als Grundlage für die darauffolgende Erläuterung Goethes* [El fragmento es de Georg Christoph Tobler...El artículo está disponible aquí como una pieza típica de la observación de la naturaleza en 1780 y como base para el posterior comentario de Goethe]». Cf. GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON, *Goethes Werke*, XIII, cit., p. 571.

¹⁷ OGIENSKI, IMMANUEL, *Hegel, Schubarth und die Idee der Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zur Preußischen Monarchie*, Trzemeßno, Olandki, 1840. Al igual que en Schubarth y en Carganico, también en Ogienski se dejaba ver la sabiduría de Goethe; el trabajo del joven polaco concluía con una cita del poeta: «*Welche Regierung die beste sei? Diejenige die uns lehrt uns selbst zu regieren* [Qué gobierno es el mejor? Aquel que nos enseña a gobernarnos]». Cf. OGIENSKI, IMMANUEL, *Hegel, Schubarth und die Idee der Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zur Preußischen Monarchie*, cit., p. 83.

humana particular después de la muerte, la filosofía hegeliana había concluido forzosamente con una apreciación similar a la del averroísmo¹⁸. Por tal motivo, aludiendo puntualmente a aquella polémica suscitada en Berlín, se ha hablado de un Hegel «desenmascarado¹⁹», hecho por el cual «se ha dicho muchas veces que [el filósofo] ‘murió a tiempo²⁰’».

Lo cierto es que, para explicar la puntual cuestión de la persona humana en la fugacidad de su particularización aparente, Hegel coloca en la *Ciencia de la Lógica* dicha temática bajo el título: «El quimismo²¹» y aclara que «en cuanto a la expresión *quimismo*,...[la misma] se halla aplicada a la relación de la diferencia²²». Para el autor, son entendidas como relaciones químicas tanto «en el ser viviente la relación sexual...como también las relaciones espirituales del amor, de la amistad, etc.²³». También, y tal como ocurre con las sustancias químicas, dichas realidades estarán llamadas a fundirse y *con-fundirse* entre sí. Según lo cual en Hegel «una persona *se continúa* en la otra²⁴» sin que haya entre ellas diferencias sustanciales y prevaleciendo de este modo el ser genérico a expensas de una accidentalidad fenoménica de individuos sin sustancia.

Si bien la filosofía de Hegel ha dado origen a comprensiones diversas, para estudiosos como Villoro Toranzo «sin embargo, la interpretación más filosófica, la que se deduce del monismo hegeliano, es la panteísta²⁵». Para dicho autor, «los estudios históricos de Dilthey demuestran abundantemente el proceso ideológico que llevó a Hegel al panteísmo²⁶». Desde

¹⁸ Para los puntos de similitud y el vínculo entre la filosofía de Hegel y la de Averroes vid. la tesis doctoral de BELO, CATARINA, *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2013.

¹⁹ D'HONDT, JACQUES, *Hegel, cit.*, p. 260.

²⁰ *Idem*.

²¹ *WL II*, p. 428: «*Der Chemismus*».

²² *Ibidem*, p. 429: «*über den Ausdruck Chemismus für das Verhältnis der Differenz...ergeben hat*».

²³ *WL II*, p. 429: «*im Lebendigen steht das Geschlechtsverhältnis...so wie es auch für die geistigen Verhältnisse der Liebe, Freundschaft usf*».

²⁴ *Ibidem*, p. 415: «*einer Person in die andere kontinuier*».

²⁵ VILLORO TORANZO, MIGUEL, *La filosofía del derecho de G. W. F. Hegel*, México, Universidad Autónoma de México, 2006, p. 16.

²⁶ *Idem*.

dicho punto de vista, la concepción de la persona en Hegel no hace más que poner de modo claro y manifiesto la suerte que corre esta dentro de todo riguroso planteo metafísicamente panteísta. Hegel tuvo el valor y la honestidad de poner a la luz todas las consecuencias a las que arriba su sistema, cosa que hoy no suele verse en todos aquellos que se dicen seguidores de Hegel. En estos casos, se evade deliberadamente la hondura del maestro y entonces se busca sustentar o defender los valores de la persona humana dentro de sistemas metafísicos en los cuales la persona está llamada a desaparecer. Es esta una de las graves confusiones en la que incurre toda opción que sea antimetafísica. Se proclaman entonces muchos programas en pos de una pretendida defensa de la persona y de los derechos humanos, pero precisamente por carecer del gusto por las raíces, al mismo tiempo los valores de la persona se avasallan dentro de una sociedad que entonces se torna cada vez más hipócrita, despiadada y hostil.

Otro texto importante que contribuye a esclarecer el pensamiento de Hegel en cuanto a la persona, es el que hace referencia al origen de esta dentro de este devenir universal. Nos dice el autor que, así como «el objeto químico es al principio...una *base* indiferente, que no está todavía determinado como un individuo diferente; también la persona es una base tal que al comienzo se refiere solo a sí misma²⁷». Para Hegel, tanto el individuo como la persona provienen de una «*base* indiferente [*eine gleichgültige Basis*]» que es el vacío absoluto o el absoluto vacío de toda determinación. Es decir, en el idealismo la persona proviene de la nada y a la nada retorna. Lo que está expresando aquí el autor es que no hay un *Otro* ontológico del cual la persona parta y hacia el cual deba volver, por ello afirma que «se refiere solo a sí misma». El planteo de Hegel es en esto coherente y bien claro. Dentro del panteísmo la persona no es *creatura* subsistente creada por *otro* ser subsistente y

²⁷ *WL II*, pp. 429-430: «*ist das chemische Objekt zunächst...eine gleichgültige Basis, das noch nicht als different bestimmte Individuum; auch die Person ist eine solche sich erst nur auf sich beziehende Basis*». [Al citar, no he utilizado itálica en aquellas palabras que el autor ha colocado expresamente en itálica para destacarlas. Tal es el caso de «Basis»]

a quien remita su condición de tal, sino apariencia transitoria de un vacío devenir universal y por lo cual no puede entonces más que referirse solo a sí misma. En este definir a la persona como una pura referencia a sí misma, Hegel se constituía en su tiempo como uno de los mejores portavoces filosóficos de la Ilustración. Asimismo, al haber sostenido que tanto el individuo como la persona provienen de una «*base indiferente*», Hegel sería a futuro uno de los mejores paradigmas de los principios sobre los cuales se alzaría tiempo más tarde la denominada *Ideología de Género*²⁸.

2. El diálogo y la comunicación en Habermas

Se lee en Habermas: «me identifico más bien con la línea de Kant, Hegel, Humboldt, el pragmatismo²⁹». Lo primero a considerar es que el pensador de la escuela de Frankfurt se inscribe a sí mismo en una tradición abiertamente no contemplativa. Fiel heredero y entroncado en esta identidad no especulativa del pensamiento protestante³⁰, la ausencia de una referencia a lo real extramental se muestra como el común denominador de toda su obra. Si bien se trata de un autor que ha editado numerosas páginas acerca de la acción comunicativa, sin embargo en el planteo habermasiano se halla totalmente ausente referencia alguna a un *logos* objetivo. Motivo por el cual no se encuentra en su pensamiento un *dia-logos* en el sentido clásico del término ya que la *logicidad* de lo real existente ha sido deliberadamente excluida.

El discurso de Habermas se reducirá entonces al ensayo de una «teoría de la intersubjetividad³¹» que será en el fondo una

²⁸ Cf. SAMBATARO, PATRICIA NELVIA, *La 'Ciencia de la lógica' de Hegel como metafísica del ser genérico*, Buenos Aires, 1984, disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=tesis&d=ciencia-logica-hegel-metafisica>.

²⁹ HABERMAS, JÜRGEN, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 66.

³⁰ Cf. D'HONDT, JACQUES, *Hegel, cit.*, p. 329: «la concepción luterana...no es especulativa».

³¹ HABERMAS, JÜRGEN, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, p. 273-274.

teoría del consenso. Por lo cual el punto de apoyatura es una «teoría consensual de la verdad³²». Así, para Wellmer «la tesis central de la teoría consensual o discursiva de la verdad en su versión habermasiana es que se pueden calificar como ‘verdaderas’ o ‘válidas’ exclusivamente aquellas pretensiones de validez sobre las que sea dado alcanzar un consenso discursivo bajo condiciones de una situación ideal del habla³³». En su teoría del consenso Habermas se muestra heredero del nominalismo contractualista. El término *verdad* en el clásico sentido de la *veritas rerum naturae* ha sido desplazado por la expresión «*Wahrheitstheorien*³⁴» o «teorías de la verdad». La cuestión de la verdad se torna así un arbitrario juego con pretensión de validez científica. Y dado que todo contrato es pacto o arreglo, quien aquí dice *consenso* dice también negocio y manipulación. Al respecto, Habermas sostuvo: «ciertamente coincido con Putnam en que no hay tal cosa como un lenguaje del mundo, algo así como un libro de la naturaleza que se imprimiera sobre nuestra mente. Solo hay lenguajes que inventamos desde diversas perspectivas³⁵». De este modo, la acción comunicativa habermasiana no es más que una arbitraria construcción, pues «en consecuencia, el mundo debería concebirse como la totalidad de los objetos, no de los hechos, los cuales [objetos] dependen del lenguaje³⁶».

La herencia filosófica idealista y hegeliana se deja ver una y otra vez en la obra de Habermas y de otros autores a los que va citando. Si, tal como para el sociólogo germano «los hechos solo son en apariencia correlatos objetivos de los enuncia-

³² Cf. RÜHL, MANFRED, «Jürgen Habermas: Konsenstheorie der Wahrheit», en RÜHL, MANFRED, *Kommunikationskulturen der Weltgesellschaft. Theorie der Kommunikationswissenschaft*, Wiesbaden, VS Verlag für Socialwissenschaften, 2008, pp. 38-41.

³³ WELLMER, ALBRECHT, *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 95.

³⁴ Cf. HABERMAS, JÜRGEN, «Wahrheitstheorien» en FAHRENBACH, HELMUT (HRSG.), *Wirklichkeit und Reflexion, Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen, Neske, 1973, pp. 211-265.

³⁵ HABERMAS, JÜRGEN, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, cit., pp. 77-78. Aquí la postura habermasiana se muestra diametralmente opuesta al realismo de Derisi. Cf. O. N. DERISI, *La Palabra*, Emecé, Buenos Aires, 1978.

³⁶ HABERMAS, JÜRGEN, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, cit., p. 78.

dos³⁷», entonces el discurso se torna *autónomo*. En este sentido afirma que «el enfoque articulado en términos de *teoría de la comunicación* parte con Humboldt del modelo del entendimiento lingüístico y supera a la filosofía del sujeto poniendo al descubierto en el ‘auto’ de la autoconciencia, de la autodeterminación y de la autorrealización la estructura intersubjetiva de perspectivas que se entrelazan entre sí y reconocimiento recíproco³⁸». Esta autonomía del discurso habermasiano busca en el fondo, y al igual que en Hegel, ser anónima. Así el autor sostiene que «tras el desmoronamiento de la subjetividad trascendental el análisis se orienta a un anónimo acontecer del lenguaje, que saca de sí y pone mundos para volver a engullirlos después, que antecede a toda historia óptica y a toda praxis intramundana y que penetra a través de todo³⁹».

En Habermas la concepción del discurso se absolutiza en este *engullirlo todo*, de modo que «el texto puede engullir no solo al autor, sino también a la diferencia categorial entre ficción y realidad⁴⁰». Por esta vía el discurso se convierte a sí mismo en «la vorágine de una corriente del lenguaje carente de toda dirección⁴¹». Se trata de «un lenguaje fluidificado, que solo puede consistir ya en el modo de su propio fluir⁴²». La expresión de Habermas evoca aquí la hegeliana concepción del espíritu como «la fluidificación absoluta⁴³» de toda subsistencia, que ya había sido expresada por el autor de Stuttgart en la *Fenomenología del Espíritu*. El grado de absolutización de este tipo de lenguaje artificial justificará la pretensión que todo sea medido pura y exclusivamente a partir de él. De aquí que la «hermenéutica del lenguaje⁴⁴», concebida esta al modo habermasiano, se presentará en los estudios y tribunales académicos

³⁷ HABERMAS, JÜRGEN, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 118.

³⁸ HABERMAS, JÜRGEN, *Pensamiento postmetafísico*, cit., p. 243.

³⁹ *Ibidem*, p. 244.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 247.

⁴¹ *Ibidem*, p. 245.

⁴² *Ibidem*, p. 245.

⁴³ MOLDENHAUER, EVA UND MICHEL, KARL MARKUS (REDAKTION), *G. W. F. Hegel. Werke in 20 Bänden*, III, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 153: «das absolute Flüssigwerden».

⁴⁴ HABERMAS, JÜRGEN, *Pensamiento postmetafísico*, cit., p. 274.

como apelación a una autoridad máxima, exclusiva y excluyente de toda otra consideración.

Sin embargo, cuando Habermas expresa: «por lo que se refiere al estilo de la teoría de la acción comunicativa, es cierto que escogí un modelo hegeliano⁴⁵», está confesando con ello mucho más que un inocente origen nominalista en la teoría del discurso. Hay en el fondo del sociólogo germano, y tal como ocurre en otros autores, una preocupación que subyace a veces de modo casi velado y que pocas veces se pone de manifiesto. La misma posee sus más profundas raíces en el anhelo del hombre por encontrar una justificación acabada a la autonomía de la moral. Así, los pensadores que se dicen postmodernos y anti metafísicos, y esto aún en campo católico, han ido prefiriendo a Hegel porque en dicho autor idealista anida el esfuerzo más acabado de aquello que en la expresión de propio Habermas constituye «una destrascendentalización de la epistemología y de la teoría moral⁴⁶».

Para el sociólogo germano «el mundo moral que nosotros, como personas morales, debemos hacer realidad conjuntamente, tiene un significado constructivo⁴⁷». Es por ello que abiertamente el autor propondrá un «constructivismo moral⁴⁸» admitiendo que «en teoría moral he defendido desde el principio una posición...antirrealista⁴⁹». Léase aquí por «antirrealista» lo mismo que significa el término *idealista* en el sentido en el cual lo elabora el pensamiento de la modernidad. A la pregunta que le formulara Engel en el anfiteatro *Descartes* de la Universidad París-Sorbona el 1º de febrero de 2001 en cuanto a su propia definición filosófica, Habermas contesta sin rodeos: «sí, soy... un constructivista en cuestiones morales⁵⁰». En este definir la moralidad como una pura referencia del hombre a sí mismo, al igual que Hegel, el sociólogo germano continúa hoy instaurando los principios filosóficos de la Ilustración. No

⁴⁵ HABERMAS, JÜRGEN, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, cit., p. 47.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 89.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 87.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 84.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 84.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 67.

será casual que deliberadamente haya ubicado su propio pensamiento dentro de lo que él mismo denominara como «una Ilustración escéptica⁵¹». En este escepticismo ontológico ilustrado, Habermas coincidía además con los paradigmas del novedoso modo de ser hegeliano, el *ser genérico*.

3. La metafísica de la persona y del diálogo en Santo Tomás

Es oportuno precisar que el aporte más valioso de la filosofía de Santo Tomás con respecto a temas actuales como lo son el de la persona y el del diálogo, se torna mucho más luminoso si se lo visualiza desde la propia metafísica teológica tomaziana. Así, por ejemplo, es interesante observar que, a poco de comenzar el *De veritate*, Santo Tomás expresa: «*res ergo naturalis, inter duos intellectus constituta (est)* [la cosa natural (está) constituida entre dos intelectos]⁵²», pues el carácter dialogal dentro del planteo del Aquinate posee de por sí condición metafísico-teológica. Es decir, el auténtico diálogo de los hombres entre sí es posible solo porque en cada cosa creada el Creador ha expresado un mensaje y cada ser finito ontológicamente posee entonces *en sí* una palabra divina que, de suyo, es plenitud de sentido participado. Así, el diálogo del hombre con el hombre se convierte, también y en un sentido participado, en un diálogo con el Creador. No ha sido casual que Pieper haya expresado que, si a Santo Tomás «se quisiera darle un apodo, al modo en uso, por ejemplo, en la orden de los carmelitas (‘San Juan de la Cruz⁵³’)), entonces debería llamarse «Santo Tomás del Creador⁵⁴».

A continuación del citado texto del *De veritate*, el Aquinate agrega: «*secundum enim adaequationem ad intellectum divinum (res) dicitur vera* [(la cosa) se dice verdadera según la ade-

⁵¹ HABERMAS, JÜRGEN, *La necesidad de la revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 32.

⁵² S. THOMAE AQUINATIS, *De Veritate*, I, 2, 97-101.

⁵³ J. PIEPER, *Creaturidad y tradición. Tres ensayos sobre la condición creatural del hombre*, Buenos Aires, Fades, 1983, p. 15.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 15.

cuación al intelecto divino⁵⁵]]. Para Santo Tomás, sin un Dios que hubiera pre-pensado las cosas, al hombre le sería entitativamente imposible conocer ni expresar válidamente nada. A la luz de ello, para el planteo tomasiano son entonces el acto intelectual y la creación de Dios los que fundamentan todo acto cognitivo del hombre. Y así, es la palabra divina la que hace posible toda otra palabra. Sin este contenido metafísico-teológico, todo acto humano se vería vaciado de su sentido más alto y también más propio. De este modo, querer privar al hombre y al mundo de su sentido metafísico y teológico, sería privarlos también de su condición más viva, rica y verdadera. De este modo, por ejemplo, si bien en el planteo habermasiano de la comunicación como pura intersubjetividad se pudiera decir que se oyen los ecos del ya aludido grito «Basta de metafísica», cabe señalarse también que las consecuencias de dicho encuadre temático no son para nada ajenas a la actual angustia existencial del sinsentido nihilista quizás más agudo y profundo de la historia.

Con respecto al tema de la persona humana, Santo Tomás afirma que «*nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura* [el nombre de persona no es dado para significar al individuo dentro de la naturaleza, sino para significar la realidad subsistente en tal naturaleza⁵⁶]]. En relación a dicha temática, se ha de decir que la metafísica del Aquinate continúa y completa en esto fielmente la consideración de la metafísica aristotélica de la subsistencia o la permanencia de lo real, en cuanto lo real es poseedor de un contenido permanente y esencial. En ello, Hegel significa el polo exactamente opuesto tanto a Aristóteles como a Santo Tomás, por cuanto constituye una reflexión que pretende centrarse en una fundamental y exclusiva inconsistencia de lo real. El propio Hegel definiendo él mismo el idealismo dirá: «el idealismo de la filosofía no consiste en nada más que en esto, no reconocer lo finito como un verdadero existente⁵⁷».

⁵⁵ S. THOMAE AQUINATIS, *De Veritate*, I, 2, 97-101.

⁵⁶ S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologica*, I, q. 30, c.

⁵⁷ *WL I*, p. 172: «*der Idealismus der Philosophie besteht in nichts anderem als darin, das Endliche nicht als ein wahrhaft Seiendes anzuerkennen*».

Mientras que en la filosofía hegeliana la anónima divinidad inmanente constantemente fluye o deviene en un eterno tejerse y destejarse, por el contrario, para el Aquinate el sentido más acabado y completo del ser personal se halla en el ser divino, en cuanto que el ser de Dios es entendido como el ser más subsistente y perfecto de todos los seres. De este modo, para Santo Tomás «persona» se dice del ser divino también como «*hypostasis*⁵⁸». Sin embargo, para el Aquinate el nombre de «*hypostasis*» se predica de Dios no en cuanto que el ser divino subyaciera o fuese soporte de los accidentes, sino en cuanto que el ser divino significa ante todo «*rem subsistentem* [realidad subsistente⁵⁹]». Es en este sentido que «*persona proprie convenit Deo, et nobilius quam creaturis* [persona propiamente conviene a Dios, y más noblemente que a las criaturas⁶⁰]». Así, en tanto que imagen de Dios, la esencia misma de la persona humana en Santo Tomás no consiste entonces en otra cosa más que en reflejar o espejar *en sí*, y de modo participado, esta nobleza de la permanencia o subsistencia propia de su Creador.

Conclusiones

La concepción de la persona en Hegel no hace más que poner de modo claro la efímera suerte que ella corre dentro de todo riguroso planteo metafísicamente panteísta, el cual a su vez desemboca en un manifiesto ateísmo. Hegel tuvo el valor y la honestidad de poner a la luz todas las consecuencias a las que arriba su sistema, cosa que no siempre los que hoy están entusiasmados por la filosofía de Hegel se encuentran dispuestos a reconocer y a aceptar. Cabe entonces un justo discernimiento, por cuanto en muchos casos se evade deliberadamente la hondura del maestro y se proclaman entonces muchos programas en pos de una pretendida defensa de la persona, de los derechos humanos y de un diálogo interdisciplinar que quedan abortados

⁵⁸ Cf. S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologica*, I, q. 29, a. 3 ad 3.

⁵⁹ *Idem*: «*nomen hypostasis non competit Deo quantum ad id a quo est impositum nomen, cum non substet accidentibus: competit autem ei quantum ad id, quod est impositum ad significandum rem subsistentem*».

⁶⁰ *Idem*.

desde el inicio precisamente por carecer de raíces metafísicas. También ha de decirse que, debido a la deliberada actitud inicial antimetafísica hoy en curso, no todo estudio sobre Hegel es filosóficamente serio. Tampoco todo lo que proviene de las universidades alemanas obedece precisamente a una mirada afín a aquello que en la propia Alemania ha sido denominado como la «*katholische Weltanschauung* [mirada católica del mundo⁶¹]» y a la cual hoy debieran permanecer fieles nuestras universidades católicas. Tal como fue señalado más arriba y ha sido reconocido por la misma crítica filosófica, la identidad del pensamiento protestante no es especulativa, de modo que tarde o temprano prima entonces, como consecuencia lógica inevitable dentro de dicha óptica, la primacía de la praxis.

En cuanto a Habermas, nos parece un autor contradictorio a la vez de no ser profundo; y decimos que no es profundo principalmente por la aversión que posee a todo cuestionamiento último o metafísico. Ahora bien, Habermas pretende realizar el esfuerzo por poder engendrar una teoría de la comunicación sin base ontológica. En el *Prefacio* de su libro *Teoría de la acción comunicativa* intenta colocar su planteo antimetafísico como quehacer científico y dentro de «las intenciones filosóficas desarrolladas de Kant a Marx⁶²». Pero ensayar una teoría de la acción comunicativa sin metafísica desemboca tarde o temprano en lo expresado abiertamente por Schirrmacher: «la charlatanería⁶³» por la cual «filósofos e historiadores, quienes en general cultivan las ciencias del espíritu,... comienzan a hablar en términos de ficción⁶⁴». En su interesante trabajo de doctorado, Fazis denuncia dicha realidad como el resultado del «compromiso político del filósofo postmoderno, cuya inconsistencia

⁶¹ Cf. LLUCH BAIXAULI, MIGUEL, «La ‘katholische Weltanschauung’ de Romano Guardini», en *Scripta Theologica*, Navarra, 1998/2 (30), pp. 629-658.

⁶² HABERMAS, JÜRGEN, *Teoría de la acción comunicativa*, I, Madrid, Taurus, 1992, p. 11.

⁶³ SCHIRRMACHER, FRANK, «Wie Worte Taten gebären», en *Philosophie-Kolumne von Literaturbeilage der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (FAZ)*, Frankfurt am Main, Dienstag 29, März 1988: «das Geschwätz».

⁶⁴ *Idem*: «*Philosophen und Historiker, Geisteswissenschaftler überhaupt,... beginnen, fiktional zu reden*».

es evidente⁶⁵). El discurso se convierte así en «salvaje delirio⁶⁶», lo cual testimonia una vez más que la sofística vuelve a triunfar sobre la filosofía⁶⁷. Se busca entonces «una gran teoría de la acción comunicativa⁶⁸» porque en el fondo se sabe o se sospecha que no es posible ninguna comunicación real y verdadera.

En lo que se refiere a la obra de Santo Tomás, lo principal a señalar y reiterar aquí es que cualquier temática filosófica que aborda el Aquinate se halla invariablemente inserta dentro de una apreciación metafísico-teológica, pues en ello consiste la propia identidad del pensamiento tomasiano. Considero entonces que, si se quiere ser fiel al autor, dentro de dicho marco referencial metafísico-teológico han de ser abordadas temáticas como la persona y el diálogo; precisamente también desde allí, ha de ser apreciada cualquier posible respuesta de la *philosophia perennis* a pensamientos como el de Hegel o el de Habermas. En cuanto a este punto particular, es importante señalar que dicha apreciación se ve obstaculizada en todo aquel ámbito, incluso católico, en el cual se ha dado cabida a la actual y ya señalada tendencia que apunta a la disolución de la metafísica teológica como disciplina filosófica. A partir de esta perspectiva se cuestiona la autoridad académica del Aquinate, argumentando que «la metafísica de Tomás es tal vez el intento más exitoso de transfigurar la metafísica griega en una metafísica teológica radicalmente novedosa y, en rigor, ajena a su naturaleza originaria⁶⁹». De este modo, se busca «poner de

⁶⁵ FAZIS, URS, «Theorie und «Ideologie» der Postmoderne: Studien zur Radikalisierung der Aufklärung aus ideologiekritischer Perspektive, Basel, Social Strategies Publishers Cooperative Society, 1994, p. 99: «politischen Engagement postmoderner Philosophen, dessen Inkonsequenz offenkundig ist».

⁶⁶ *Idem*: «wildes Phantasieren».

⁶⁷ Cf. DUSO, GIUSEPPE, *Hegel interprete di Platone*, Padova, CEDAM, 1969, pp. 53-54: «insopprimibilità della doxa...[e] la impossibilità de un tale ambito del puro pensiero [la condición no suprimible de la opinión...[y] la imposibilidad de un ámbito tal del pensamiento puro]». Dicho autor es uno de los críticos más recientes que ha venido señalando, ya en el platero de Hegel ya en el de sus herederos, ambos aspectos inherentes a sus filosofías.

⁶⁸ HABERMAS, JÜRGEN, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, cit., p. 44.

⁶⁹ FERREIRO, HÉCTOR ALBERTO, «La ontología de Tomás de Aquino: Punto culminante y punto de inflexión de la teología metafísica» en *Ángulo*, cit., p. 34.

manifiesto las dificultades que implica desde su origen mismo la estructura argumentativa adoptada en este respecto por Tomás y, ulteriormente, mostrar que dicha estructura contiene el germen de su propia disolución⁷⁰».

Dicha tendencia en boga cierra de este modo el paso a la apreciación y al aporte más significativo y enriquecedor que puede brindar hoy el pensamiento de Santo Tomás. Además, las afirmaciones arriba mencionadas adolecen, entre otras cosas, de un auténtico carácter filológico con respecto a los textos de Aristóteles. Pues, si bien es cierto que el Estagirita no partió del dato revelado, no por ello es lícito querer erradicar de su metafísica el genuino contenido teológico natural que ella posee. Cabe precisar además que la conceptualización de la metafísica como *θεολογία* es previa al cristianismo y se reitera en los griegos, particularmente en Aristóteles, autor en el que se basa el Aquinate sin traicionar en modo alguno la naturaleza originaria de la obra del Estagirita; pues, tal como es sabido, *en rigor* y en base a una consideración exhaustivamente filológica de los textos aristotélicos, el discípulo de Platón nunca denomina a la filosofía primera con el término *metafísica* sino precisamente con el de «teología⁷¹». Así, la apreciación que pretende ser una crítica a Santo Tomás se revela como científicamente infundada. La conceptualización de la metafísica como *θεολογία*, ha sido además larga y ampliamente reconocida y aceptada no solo por los Padres de la Iglesia, sino también por numerosos e importantes autores de la filosofía cristiana en general, como asimismo por pensadores de la filosofía judía e incluso árabe.

En cuanto a esta particularidad metafísico-teológica del pensamiento tomasiano, quizás hoy sea justo recordar uno de los títulos más significativos de quien fuera el fundador de la Universidad Católica Argentina: *Los fundamentos metafísicos del orden moral*⁷². En dicha publicación, el autor subraya no solo que la esencia misma de la metafísica es teológica sino

⁷⁰ *Ibidem*, p. 32.

⁷¹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1026 a.

⁷² Cf. DERISI, OCTAVIO NICOLÁS, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Buenos Aires, Educa, 1980.

también que, sin una metafísica teológica, es imposible pensar la moral. Monseñor Derisi, para quien no fuera desconocida la filosofía de Hegel ni tampoco la de Habermas, como asimismo las directas implicancias de ambos pensadores en lo que hace a los temas de la persona y del diálogo, ha insistido además una y otra vez en que «paradojalmente la Universidad Católica debe *ser católica*⁷³»; luego de lo cual añadía: «para que la Universidad sea realmente católica es menester que la Teología... irradie y confiera culminación e información teológica con su visión sobrenatural integradora de la Verdad a todas y cada una de las verdades particulares⁷⁴». A la luz de este espíritu fundacional de la UCA, que ha sabido ser fiel al pensamiento tomasiano, este puede brindar hoy un valioso aporte a importantes temas como el de la persona y el diálogo; asimismo iluminar y servir de discernimiento con respecto a los planteos y propuestas de autores modernos y contemporáneos como lo son Hegel y Habermas.

Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Metafísica. Versión trilingüe griego-latín-castellano de Valentín García Yebra*, Madrid, Gredos, 2012.
- BELO, CATARINA, *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2013.
- DERISI, OCTAVIO NICOLÁS, *Naturaleza y vida de la Universidad*, Buenos Aires, El Derecho, 1980.
- , *La Palabra*, Buenos Aires, Emecé, 1978.
- , *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Buenos Aires, Educa, 1980.
- D'HONDT, JACQUES, *Hegel*, Barcelona, Tusquets, 2002.
- DUSO, GIUSEPPE, *Hegel interprete di Platone*, Padova, CEDAM, 1969.
- FAZIS, URS, «Theorie» und «Ideologie» der Postmoderne: Studien zur Radikalisierung der Aufklärung aus ideologiekritischer Perspektive, Basel, Social Strategies Publishers Cooperative Society, 1994.

⁷³ DERISI, OCTAVIO NICOLÁS, *Naturaleza y vida de la Universidad*, Buenos Aires, El Derecho, 1980, p. 143. Lo transcrito en el citado texto en *bastardilla* pertenece al autor.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 144.

- FERREIRO, HÉCTOR ALBERTO, «La ontología de Tomás de Aquino: Punto culminante y punto de inflexión de la teología metafísica», en *Ángulo*, Fatea Publicações, Set./Dez. 2011 (127), pp. 31-37, disponible en: <http://www.fatea.br/seer/index.php/angulo/article/viewFile/829/594>
- FISCHER, KUNO, *Hegel's Leben. Werke und Lehere*, Heidelberg, Winter, 1901.
- FUNCK, HEINRICH, «Georg Christoph Tobler, der Verfasser des pseudo-goetheschen Hymnus 'Die Natur'» en *Zürcher Taschenbuch auf das Jahr 1924*, Zürich, 1923, pp. 71-97.
- GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON, *Goethes Werke*, Hamburg, Wegner, 1966.
- HABERMAS, JÜRGEN, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- , *La necesidad de la revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991.
- , *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
- , *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, I, Madrid, Cátedra, 1994.
- , *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista*, II, Madrid, Taurus, 1999.
- , «Wahrheitstheorien» en FAHRENBACH, HELMUT (HRSG.), *Wirklichkeit und Reflexion, Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen, Neske, 1973, pp. 211-265.
- HOFFMEISTER, JOHANNES, *Briefe von und an Hegel*, I a IV, Hamburg, Meiner, 1969-1981.
- HOGEMANN, FRIEDRICH UND JAESCHKE, WALTER (HRSG.), *G. W. F. Hegel. Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, 1968 ss.
- LLUCH BAIXAULI, MIGUEL, «La 'katholische Weltanschauung' de Romano Guardini», en *Scripta Theologica*, Navarra, 1998/2 (30), pp. 629-658.
- MOLDENHAUER, EVA UND MICHEL, KARL MARKUS (REDAKTION), *G. W. F. Hegel. Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970-1971.
- OGIENSKI, IMMANUEL, *Hegel, Schubarth und die Idee der Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zur Preußischen Monarchie*, Trzemešno, Olandki, 1840.
- PIEPER, JOSEP, *Creaturidad y tradición. Tres ensayos sobre la condición creatural del hombre*, Buenos Aires, Fades, 1983.
- RÜHL, MANFRED, «Jürgen Habermas: Konsenstheorie der Wahrheit», en RÜHL, MANFRED, *Kommunikationskulturen der Weltgesellschaft. Theorie der Kommunikationswissenschaft*, Wiesbaden, VS Verlag für Socialwissenschaften, 2008, pp. 38-41.

- SAMBATARO, PATRICIA NELVIA, *La 'Ciencia de la lógica' de Hegel como metafísica del ser genérico*, Buenos Aires, 1984, disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=tesis&d=ciencia-logica-hegel-metafisica>
- SCIACCA, MICHELE FEDERICO, «La reacción antimetafísica», en SCIACCA, MICHELE FEDERICO *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Luis Miracle, 1962, pp. 555-556.
- SCHIRRMACHER, FRANK, «Wie Worte Taten gebären», en *Philosophie-Kolumne von Literaturbeilage der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (FAZ)*, Frankfurt am Main, Dienstag 29, März 1988.
- SCHUBARTH, KARL ERNST UND CARGANICO, KARL A., *Ueber Philosophie überhaupt und Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere. Ein Beitrag zur Beurtheilung der letztern*, Berlin, Enslin, 1829.
- THOMAE AQUINATIS, S., *Opera Omnia*, Romae, Editio Leonis XIII P. M., Ex Typographia Polyglotta, 1882-ss.
- VATTIMO, GIANNI, *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*, Barcelona, Paidós, 2008.
- VILLORO TORANZO, MIGUEL, *La filosofía del derecho de G. W. F. Hegel*, México, Universidad Autónoma de México, 2006, p. 16.
- WELLMER, ALBRECHT, *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona, Anthropos, 1994.