

Seção Temática: Filosofia Clássica Alemã: Recepção e Leituras na América Latina

La recepción de Hegel en Edgardo Albizu: tiempo, concepto existente y consumación especulativa

Hegel's reception in Edgardo Albizu: time, existing concept and speculative consummation

A recepção de Hegel em Edgardo Albizu: tempo, conceito existente e consumação especulativa

Víctor E. Duplancic¹

Resumen

Este artículo reconstruye sistemáticamente la recepción que el filósofo argentino Edgardo Albizu (E.A.) ha desarrollado de la filosofía de G. W. F. Hegel a lo largo de su obra. Se propone identificar el hilo conceptual unitario que recorre su lectura –el tiempo como *concepto existente* (*der daseyende Begriff*)– y mostrar de qué modo, desde ese eje, E.A. recibe, interpreta, reordena, critica y prolonga la totalidad del corpus hegeliano. La exposición sigue una división genealógica en cuatro circuitos. El primero inscribe a Hegel en el proyecto colectivo del idealismo alemán a partir del *Ältestes Systemprogramm*, leído como unidad histórica internamente diferenciada; en él, Hegel desempeña una función correctiva orientada a sostener el señorío de la razón frente a la "gigantomaquia" libertad/tiempo. El segundo articula la lectura estructural de la *Fenomenología del espíritu* a partir del par categorial *tiempo funcional* / *tiempo real* (TF/TR) y de los seis momentos temporales en que se organiza la progresión de las figuras de la conciencia. El tercero interpreta la *Ciencia de la lógica* como "semántica absoluta" a partir de la distinción cuatripartita *principio/origen/inicio/comienzo* y del estatuto sónico de *ser* y *nada* como *protosignos operatorios*. El cuarto relee la filosofía objetiva y absoluta del espíritu como dispositivo de *destemporalización* o redención del tiempo en la forma del *tilgen*, hasta su consumación en la historia de la filosofía. Se argumenta que la lectura de E.A. sostiene una hipótesis hermenéutica fuerte –la *Fenomenología* es una lógica del tiempo y la *Lógica* es la *Fenomenología* leída al revés– y que su recepción de Hegel toma distancia simultánea de las lecturas teleológicas (Kroner), antropológicas (Kojève) y onto-finitas (Marcuse, Heidegger), abriendo en su lugar la tarea posthegeliana de pensar una novedad que no quede absorbida por el saber absoluto.

Palabras clave: Edgardo Albizu. Hegel. Tiempo. Fenomenología del espíritu. Ciencia de la lógica.

¹ Doutor em Filosofia pela Ruhr-Universität Bochum. Professor de História da Filosofia Moderna e do Seminário de Temas de Filosofia Moderna na Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo). Professor de Filosofía Jurídica na Universidad de Congreso. Diretor do Instituto de Pensamiento Contemporáneo da Universidad de Congreso. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9607-6859>. E-mail: Victor.Duplancic@uncuyo.edu.ar.



Abstract

This article systematically reconstructs the reception that the Argentinian philosopher Edgardo Albizu (E.A.) has developed of G. W. F. Hegel's philosophy throughout his work. It seeks to identify the unitary conceptual thread running through his reading –time as *existing concept* (*der daseyende Begriff*)– and to show how, from this axis, E.A. receives, interprets, reorders, criticizes and prolongs the totality of the Hegelian corpus. The exposition follows a genealogical division into four circuits. The first inscribes Hegel within the collective project of German Idealism since the *Ältestes Systemprogramm*, read as an internally differentiated historical unity; here Hegel performs a corrective function aimed at sustaining the sovereignty of reason vis-à-vis the "gigantomachy" of freedom and time. The second articulates a structural reading of the *Phenomenology of Spirit* based on the categorial pair *functional time / real time* (FT/RT) and of the six temporal moments in which the progression of the figures of consciousness is organized. The third interprets the *Science of Logic* as "absolute semantics" on the basis of the fourfold distinction *principle/origin/initiation/beginning* and of the sign-status of *being* and *nothing* as *operative proto-signs*. The fourth rereads the objective and absolute philosophy of spirit as a device of *de-temporalisation* or redemption of time in the form of *tilgen*, up to its consummation in the history of philosophy. It is contended that Albizu's operation upholds a robust hermeneutic hypothesis –the *Phenomenology* is a logic of time and the *Logic* is the *Phenomenology* read in reverse– and that his Hegel-reception distances itself simultaneously from teleological (Kroner), anthropological (Kojève) and onto-finite (Marcuse, Heidegger) readings, opening up instead the post-Hegelian task of thinking a novelty no longer absorbed by absolute knowing.

Keywords: Edgardo Albizu. Hegel. Time. Phenomenology of Spirit. Science of Logic.

Resumo

Este artigo reconstrói sistematicamente a recepção que o filósofo argentino Edgardo Albizu (E.A.) desenvolveu da filosofia de G. W. F. Hegel ao longo de sua obra. Ele busca identificar o fio conceitual unitário que percorre sua leitura – o tempo como conceito existente (*der daseyende Begriff*) – e mostrar como, a partir desse eixo, E.A. recebe, interpreta, reordena, critica e prolonga a totalidade do corpus hegeliano. A exposição segue uma divisão genealógica em quatro circuitos. A primeira inscreve Hegel no projeto coletivo do idealismo alemão baseado no *Ältestes Systemprogramm*, lido como uma unidade histórica internamente diferenciada; nele, Hegel desempenha uma função corretiva voltada para sustentar o senhorio da razão diante da liberdade/tempo da "gigantomaquia". A segunda articula a leitura estrutural da *Fenomenologia do Espírito* a partir do par categorial *tempo funcional / tempo real* (TF/TR) e dos seis momentos temporais nos quais a progressão das figuras da consciência está organizada. A terceira interpreta a *Ciência da Lógica* como "semântica absoluta" baseada no *princípio/origem/princípio/início quadripartido* da distinção e no status de signo do *ser e nada* como *protosinais operacionais*. O quarto relê a filosofia objetiva e absoluta do espírito como um dispositivo para a *detemporalização* ou redenção do tempo na forma do *tilgen*, até sua consumação na história da filosofia. Argumenta-se que a leitura de E.A. sustenta uma forte hipótese hermenêutica – *Fenomenologia* é uma lógica do tempo e *Lógica* é *Fenomenologia* lida ao contrário – e que sua recepção de Hegel simultaneamente se distancia das leituras teleológicas (Kroner), antropológicas (Kojève) e onto-finitas (Marcuse, Heidegger), abrindo em seu lugar a tarefa pós-hegeliana de pensar sobre uma novidade que não é absorvida pelo conhecimento Absoluta.

Palavras-chave: Edgardo Albizu. Hegel. Tempo. Fenomenologia do Espírito. Ciência da Lógica.

1. Introdução

La obra de Edgardo Albizu² (en adelante E.A.) desafía en principio toda síntesis. Con una decena de libros publicados y una enorme cantidad de artículos, conferencias, dossier para clases, etc., su obra está aún en camino a ser sistematizada editorialmente. Pero lo que en parte dificulta también resumir su pensamiento, es el hecho de que la filosofía de E.A. es, de alguna forma, una filosofía futura. Su pensamiento puede ser visto como aquel que explora los límites problemáticos que nos ha legado la historia de la

² Edgardo Albizu (1935-2026) fue un filósofo argentino con una vastísima carrera de docencia, investigación y extensión. Fue docente en diversas universidades argentinas y sudamericanas, destacándose su trayectoria en Perú y, dentro de Argentina, Mendoza y Buenos Aires. Su obra se ha centrado fundamentalmente en el estudio de la filosofía clásica alemana y de la filosofía de Husserl y Heidegger. Su tema central de investigación fue el tiempo, pensando, desde esa clave de lectura, la historia de la filosofía y de la ciencia.

filosofía y, en ese explorar de algún modo genealógico, encuentra resquicios de temas *a ser pensados*. En estas páginas me he centrado en aspectos fundamentales de lo que considero la recepción, por parte de E.A., de la filosofía hegeliana. Por mor de poder presentar una cierta cohesión conceptual, he preferido seguir una línea de exposición genealógica-historiográfica de la obra del mismo Hegel. De este modo la división es en cuatro partes: a) el comienzo conjunto con Schelling en el marco del proyecto romántico; b) la época de la *Fenomenología del espíritu*; c) los temas de *ingreso, desarrollo y salida* de la *Ciencia de la lógica*; d) la lectura que hace E.A. de los conceptos hegelianos de *historia, derecho y espíritu absoluto* –incluidas las figuras del espíritu absoluto: arte, religión –e historia de la filosofía. El corazón hermenéutico de la lectura de E.A. se juega en la *Fenomenología* y en el comienzo de la *Lógica*; las restantes secciones operan a modo de proyección de las mismas claves sobre los dominios objetivos y absolutos del espíritu, lo que explica el desbalance de densidad expositiva entre las partes.

2. La obra de Hegel como partenaire de danse filosófica con Schelling en el marco del proyecto del romanticismo alemán

Para E.A. hay un comienzo común entre Hegel y Schelling que se funda en el fragmento titulado “*Una ética...*” (Hegel, 2014a, orig. 1796/7), mejor conocido como “*El más antiguo sistema del idealismo alemán*”. Las líneas programáticas de ese texto son las que sigue E.A. para analizar el desarrollo de las filosofías de Hegel y Schelling, que crecen, se podría decir, de forma dialógica, como una especie de danza conceptual en torno al concepto de tiempo. La imagen de la danza y de un juego dialógico, son interpretación mía. Pero las creo acordes a la exposición misma que hace E.A. y paso a presentar.

2.1. La filosofía de Hegel en el marco del proyecto del romanticismo alemán

Se podría decir que la recepción de Hegel por parte de E.A. comienza con la pregunta por las condiciones históricas e intelectuales que hicieron posible su sistema. La lectura de Hegel se hace entonces como la cristalización de un proyecto colectivo cuya inteligibilidad requiere remontarse a un *plan de viaje* delineado en el “*más antiguo sistema*”. No se trata, con ello, de reducir la filosofía de Hegel a su circunstancia histórica,

sino de mostrar que el proyecto del así llamado *idealismo alemán*³, constituye una “unidad histórica internamente diferenciada” o, “una unidad de apertura con un contrapunto de perspectivas” (Albizu, 2000b, p. 22), cuya comprensión requiere atender simultáneamente a sus condiciones de posibilidad y a sus líneas de tensión interna.

El punto de arranque para reconstruir ese horizonte común es el ya citado *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Este breve manuscrito con la letra de Hegel y autoría disputada entre Hegel, Schelling, Hölderlin, funciona para E.A. como una especie de acta fundacional de un programa filosófico compartido: la tentativa de formular, desde lo que había dejado el criticismo kantiano y el proyecto fichteano, una filosofía que integrase especulación sistemática, un nuevo desarrollo conceptual de la praxis, una estética y una nueva mitología (Albizu, 2000b, p. 25). En ello se basan las tesis de lectura de E.A. de estos autores, la tesis primaria: “la actualidad y futuridad de estos filósofos” y la secundaria: “el tratamiento unitario es esencial para comprender el pensamiento de ambos [Hegel y Schelling-VED]” (Albizu, 2000b, p. 23).

La perspectiva de E.A. entra aquí en polémica explícita con la narrativa canónica de R. Kroner (1924), el cual presentó al trayecto por él llamado *idealismo alemán* como un movimiento con una especie de teleología interna orientada desde Kant y apuntando a Hegel, como culminación necesaria de un proceso. Frente a ese esquema, E.A. propone la imagen de “desviaciones arborescentes” respecto de un tronco originario: el *idealismo alemán* no sería una progresión rectilínea sino una especie de trama de líneas problemáticas tejida por obras en sí mismas conflictivas. La relación Schelling-Hegel debe ser comprendida, en consecuencia, no como subordinación sino como “unidad histórica internamente diferenciada” (Albizu, 2000b, p. 22).

En lo que se enfoca E.A. no es en resolver la autoría del *Systemprogramm*. Más bien busca pensar las consecuencias filosófico-sistemáticas del hecho que dicho programa muestra una arquitectura de ideas que presumiblemente ninguno de los tres amigos podría haber desarrollado en solitario. De este modo, E.A. se centra en nueve ideas articuladoras (Albizu, 2000b, p. 24-26): la representación del *yo* como ser absolutamente libre – proveniente de Kant mediado por Fichte (1965, orig. 1794/5)–; la negación del Estado como entidad mecánica sin lugar en el todo orgánico; la filosofía sociopolítica como

³ E.A. utiliza la terminología heideggeriana *idealismo alemán* para referirse a la filosofía clásica alemana. Para un tratamiento de la problemática de esta caracterización del término *idealismo alemán* cfr. Jaeschke (2019).

filosofía de la historia orientada a la libertad universal; la filosofía de la belleza como cumbre de la razón —“...la filosofía del espíritu es una filosofía estética” reza el propio fragmento (Hegel, 2014a, p. 616)—; y la convocatoria a una “mitología de la razón” como *telos* del programa: reconciliación de los niveles del saber, unión de filosofía y poesía, libertad e igualdad universales. El conjunto del programa es caracterizado por E.A. como “una gigantomaquia de la razón con la libertad y el tiempo” (Albizu, 2000b, p. 26), expresión que condensa el problema filosófico central que llevaría a la bifurcación de las trayectorias de Hegel y Schelling.

En este marco, E.A. formula una hipótesis interpretativa de particular alcance: Hegel habría desempeñado dentro del proyecto colectivo una función *correctiva*, orientada “a impedir la quiebra del total señorío de la razón, señorío postulado por el programa” (Albizu, 2000b, p. 26). La nueva mitología no puede ser convocada sin pasar por la labor del pensamiento que se sabe a sí mismo; la belleza no puede ser la idea suprema si antes no se ha fundamentado en el despliegue del concepto. Esta función correctiva no implica renuncia al proyecto romántico, sino su *profundización especulativa*: Hegel llevaría el programa a una radicalidad que sus coautores no habían anticipado, porque la lleva a la altura del concepto puro.

Por otro lado, la *libertad* al interior de un *sistema* de la razón ya era un problema heredado de Spinoza. Jacobi lo había señalado con la correspondiente refutación por parte de Schelling y Hegel (Hegel, 1968, p. 412; Jacobi, 1998, p. 251-255; Schelling, 2010, p. 443). Pero la refutación, en parte en la forma de un cuasi argumento *ad hominem*, no resolvía el problema: lo traía a primer plano. Una formulación posible es: ¿cómo es posible la libertad si el sistema racional se estructura necesariamente? o, en tanto pregunta subyacente y adyacente ¿cómo es posible la finitud (la novedad de todo nacer, autodeterminarse, morir) en un sistema sin tiempo (sin novedad)? Sin libertad no hay moral y con libertad no hay Dios como substancia spinozista. El primer problema heredado de Kant, el segundo de Spinoza, confluyen en el programa de Schelling y Hegel hacia 1805-1809. Así, E.A. entiende que este problema es lo que se debe resolver para poder llevar a cabo el *Systemprogramm*. Y de algún modo, con ello, se abre una dimensión de una caja de Pandora que liberará un problema para toda filosofía futura: pensar el tiempo fuera de la dualidad tiempo-eternidad (Albizu, 2000b, p. 52).

3. La interpretación de la Fenomenología del espíritu desde la perspectiva del estudio del tiempo

La herencia del *Systemprogramm*, condensada en la pregunta por un tiempo no opuesto a la eternidad, encontraría en la *Fenomenología del espíritu* su primera elaboración categorial. En la lectura que hace E.A. de la *Fenomenología*, nuestro autor muestra su mayor originalidad y densidad conceptual. No se trata de un comentario que recorre los capítulos de la obra en su sucesión expositiva, ni de una historia de interpretaciones que enumera las posiciones de los grandes comentaristas -aunque da cuenta de todo ello—. Se trata, más bien, de una lectura reconstructiva que opera en dos niveles simultáneos: en el nivel de la superficie –la progresión de las figuras de la conciencia– y en el nivel estructural que esa progresión sigue sin enunciarla explícitamente. Para E.A., la *Fenomenología* posee una gramática profunda, un código genético que organiza la producción de sus configuraciones y que sólo se hace visible cuando se interroga el estatuto del tiempo en el conjunto de la obra (Albizu, 1999, p. 73, 118).

3.1. El concepto existente: la fórmula nuclear de la interpretación de E.A.

La tesis interpretativa central con la que E.A. aborda la *Fenomenología* se condensa en una fórmula que Hegel pronuncia en el capítulo sobre el saber absoluto: *der daseyende Begriff* –el concepto existente, o más rigurosamente, el concepto existiéndose (Albizu, 1999, p. 42, 80, 155; Hegel, 1980, p. 34). Esta fórmula, en la que tiempo y concepto quedan identificados, funciona en la lectura de E.A. como la clave de bóveda de toda la arquitectura fenomenológica. No lo entiende como una mera metáfora, sino como la proposición que concentra la totalidad del proyecto hegeliano de modo articulado: *el tiempo es el concepto que desde dentro mueve hacia la unidad diferenciada la diferencia del ser*. El tiempo sería así “unidad que va diferenciándose, que pone una creciente incompatibilidad consigo mismo: negatividad del concepto, poderosa gravedad de la nada” (Albizu, 1999, p. 168).

E.A. extrae consecuencias interpretativas de largo alcance de esta identificación. En primer lugar, si el tiempo es el concepto existente, entonces la *Fenomenología* no es simplemente una mera introducción al sistema –la lectura que la reduce a una escala del saber que prepara para la Lógica–, sino que es ya en sí misma una lógica: una *lógica del tiempo*. Visto así, el discurso de la *Fenomenología*:

[...] se configura en una especial articulación de tiempo y piensa el tiempo a través de figuras cada vez más claras para sí mismas en cuanto a sus horizontes y estructuras. Es un discurso que expone una lógica del tiempo, pero lo hace porque está semióticamente constituido según flexiones operatorias del mismo. La lógica que desarrolla no es posible sin la experiencia implícita de su praxis autoconstructiva. Aquella depende de ésta. Por lo tanto, puede aventurarse la hipótesis de que la primera clave para comprender el pensamiento de Hegel se halla en la estructura temporal de la Fenomenología del espíritu (Albizu, 1999, p. 89).

La progresión de las figuras de la conciencia no es leída por E.A. como una narración edificante del ascenso del espíritu, sino como el despliegue categorial de las formas en que el tiempo existe como concepto (Albizu, 1999, p. 161-163). Esta inversión respecto de la lectura canónica es explícita: no se trata de que la experiencia sigue un orden lógico sino que la experiencia del tiempo instituye ese orden (Albizu, 1999, p. 91-100)⁴. Se podría así afirmar que la *logicidad* de la *Fenomenología* se fundamenta justamente en los *fenómenos* (*Erscheinungen*) y, por lo tanto, en su respectiva temporalidad (historicidad).

Esta posición exige demostrar la relación entre tiempo y fenómenos presentados en momentos, figuras y configuraciones (*Momente, Figuren, Gestaltungen*). Y necesariamente entra en una doble polémica. Por un lado, con las lecturas antropológico-históricas que culminan en Kojève, quien en su *Introduction à la lecture de Hegel* (1947) afirmó el primado del futuro como clave del sistema hegeliano y redujo el saber absoluto a un acontecimiento político-histórico (la figura de Napoleón como Sabio universal). E.A. refuta esta tesis mostrando que la “primacía del futuro” que Kojève construye sobre una interpretación errónea de los esbozos jenenses –tomada de Koyré– desconoce la dialéctica del *ahora* (*Jetzt*) y proyecta sobre Hegel una antropología existencial ajena a su proyecto especulativo (Albizu, 1999, p. 183; Kojève, 1947, p. 367; Koyré, 1935, p. 439-441; Mays, 1975, p. 102-105). Por otro lado, con las lecturas ontológico-finitas de la herencia heideggeriana –el Marcuse de la “ontología de la historicidad” (Marcuse, 1932, p. 362), o el Hegel del texto *Hegels Begriff der Erfahrung* de Heidegger (Heidegger, 1977)– que conservan la intuición sobre el carácter metafísico de la experiencia pero reducen la *Fenomenología* a una ontología de la finitud, sin reparar en que su lógica temporal es anterior a la filosofía de la historia y a la filosofía del espíritu (Albizu, 1999, p. 71-78).

⁴ E.A. entra en diálogo aquí con una cantidad de autores, entre los cuales se pueden citar a Pöggeler, Fulda Labarrière, Fleischmann, Heinrichs y Trede.

Para poder entender la lectura de E.A. desde la perspectiva del *tiempo como concepto existente*, hay que dejar en claro de antemano su terminología. E.A. habla de una “célula originaria” de la estructura fenomenológica y de cuatro dimensiones temporales así como de dos formas constitutivas del mismo. La *célula originaria* es el concepto de *vida*. Las dimensiones son: *pasado, presente, futuro y presente secundario* – este último adquirirá pleno sentido sólo al examinar el comienzo de la *Lógica*, donde se despliega como una de las cuatro temporalidades del signo (símbolo / alegoría / mundo poético / signo)–. Las formas constitutivas del tiempo son: *tiempo real* y *tiempo funcional*. Esto se explicará en las siguientes líneas.

3.2. El concepto de vida en la Fenomenología del espíritu como “célula originaria”: el par tiempo funcional / tiempo real

Lo que E.A. llama *célula originaria* o *célula germinal* –el concepto nuclear desde el que se genera la estructura temporal de la *Fenomenología*– es el concepto de *vida*. La vida biológica, tal como la tematiza Hegel en el capítulo sobre el entendimiento, exhibiría ya la estructura que habrá de regir el conjunto de la obra. E.A. retoma el *círculo (Kreis)* de la vida con sus tres momentos: infinitud como puro movimiento de rotación, autoestabilidad (*Selbständigkeit*), y “esencia simple del tiempo que, en esta igualdad consigo mismo, tiene la figura sólida del espacio” (Albizu, 1999, p. 117; Hegel, 1980, p. 138; Pöggeler, 1993b, p. 244-245). La vida es “unión de la unión y la no-unión” –fórmula que Hegel había formulado en el *Systemfragment* de 1800– y por ello manifiesta la esencia del tiempo como “esto mismo que une separando” (Albizu, 1999, p. 119; Hegel, 2014b, p. 344).

Desde el ahora de la certeza sensible se da un movimiento dual: del ahora al universal de todos los ahora, y del ahora al otro ahora. Emergen así dos horizontes que estructuran la mediación del ser y la conciencia: el horizonte del tiempo funcional, que abarca del aquí-ahora al presente abstracto absoluto, reiterable, vertical; y el horizonte del tiempo real, que abarca del mundo inteligible invertido hasta la conciencia infeliz, horizontal, irrepetible. La “célula germinal” es la unidad simple de ambas direcciones y su *núcleo* es la *flexión* –la inversión que convierte un movimiento ascendente en un movimiento de retorno (Albizu, 1999, p. 119-134).

La distinción *für uns / für es* –para nosotros los observadores filosóficos / para la conciencia misma que realiza la experiencia– cobra en este marco una significación

temporal precisa. E.A. define *für uns* como diálogo autor-lector, iniciación compartida, primera persona intersubjetiva, con valencias iguales de pasado-presente-futuro; *für es* como despliegue autónomo de la figura, que subordina las dimensiones al presente delimitado de la figura (Albizu, 1999, p. 75-76).⁵

La *Fenomenología* es, así, el espacio en que los dos tiempos coexisten en niveles diferentes: el tiempo real como experiencia vivida de la conciencia finita, y el tiempo funcional como estructura de necesidad que esa experiencia obedece sin saberlo. La *Fenomenología* de Hegel introduce para E.A. la “esencia” del tiempo, alterando la dialéctica y su génesis. Evolución y progreso no son conceptos suficientes para comprender la historia del pensar hegeliano. Esta interpretación conduce a E.A. a una revisión radical del concepto de *Aufhebung*: la superación no es saltar un límite sino interiorizarlo; la imagen adecuada no es la de una evolución o progreso lineal, sino la del “horadar a partir de un centro” (Albizu, 1999, p. 151). Es un movimiento que:

se supera, pues, interiorizándose en el fundamento que convocaba a subir. Sólo puede reiniciarse el ascenso si antes se pasa por lo que funda, que es más fuerte y codelimitador. Ahora bien: el centro de todos los ascensos posibles de la conciencia es el tiempo; a su alrededor se constituye la experiencia, ergo la Fenomenología, ergo el saber absoluto (Albizu, 1999, p. 151).

E.A. avanza entonces en probar que una fórmula –“tiempo funcional/tiempo real” (TF/TR) como par categorial–, mantiene íntegro el contenido *tiempo*. Para lo cual *traduce* el juego de las dimensiones temporales en las direcciones significantes del discurso fenomenológico. E.A. introduce en su interpretación este par categorial (TF/TR) que no tiene correspondencia directa en el vocabulario hegeliano pero que nuestro autor propone como herramienta hermenéutica para articular lo que Hegel *dice* y lo que el texto hegeliano *hace sin decirlo* explícitamente. E.A. advierte que, sin embargo, en Hegel hay en rigor tres conceptos yuxtapuestos de tiempo:

[...] 1. el tiempo funcional absoluto; 2. el tiempo real cuantitativamente pensado (sobre la base de la idea de serie); 3. el tiempo real cualitativamente pensado (sobre la base de la exterioridad interiorizante –histórica– del espíritu). El primer concepto no está teorizado en tanto tal aunque preside, como axioma genético y como energía constructiva, la formación del discurso dialéctico-especulativo. El segundo concepto preside la formación explícita de la metafísica hegeliana del concepto. El tercero se encuentra en la filosofía del espíritu y es la clave de la conceptualización de la historia. Pero desde ahora hay

⁵ E.A. trabaja con las definiciones de *für uns* / *für es* en diálogo con Bonsiepen (1977), Gauvin (1970) y Fink (1977), entre otros.

que tener en cuenta que no se trata de tres conceptos absolutamente diferentes sino de tres perspectivas que confluyen en la definición del tiempo como *daseyender Begriff*, que las abarca a todas. Asimismo no cabe olvidar que los conceptos presentados como segundo y tercero no se excluyen sino que se complementan. Por fin, es necesario tener presente que el primer concepto de tiempo es condición de posibilidad de los otros dos, pues contiene la configuración estructural primaria de lo que se piensa como tiempo (ALBIZU, 1999, p. 104-105).

La distinción TF/TR es así la herramienta que usa E.A. para el ordenamiento analítico. El *tiempo real* “...es el tiempo en su ser para el ente y para el evento. [...] una suerte de tiempo salido de su núcleo esencial y fijado con el carácter irreductible y obstinado del ser del ente,” lo que, “hace real lo que llega a presentarse. En esto reside la realidad del tiempo” (Albizu, 1999, p. 104).

El *tiempo funcional*, en cambio, es el tiempo como operador lógico-estructural. Es “el tiempo puro, sin entes intratemporales, sin eventos.” (Albizu, 1999, p. 104). Se llama funcional “porque su significado no depende de condiciones reales” (Albizu, 1999, p. 127). Es el tiempo que hace posible que el concepto se diferencie internamente, que la conciencia pase de una figura a otra, que cada momento del sistema sea a la vez resultado de lo anterior y anticipación de lo posterior. E.A. lo relaciona con el concepto de *tiempo libre de eventos* (*Ereignisfreiheit*) desarrollado por Peter Rohs (1973) como condición del saber *a priori*, pero radicalizándolo: donde Rohs piensa este tiempo como condición formal del conocimiento, E.A. lo piensa como la estructura interna del movimiento especulativo mismo.

La hipótesis interpretativa central es que la *Fenomenología* puede ser así leída como la exposición sistemática del proceso por el cual el tiempo real es progresivamente asumido, interiorizado y cancelado por el tiempo funcional. E.A. esquematiza este proceso en seis momentos (Albizu, 1999, p. 126-149):

Momento	Tiempo	Capítulos de la <i>Fenomenología</i>
A	Tiempo funcional elemental (abstracto)	I, II, III
B	Tiempo real elemental (concreto)	IV
C	Tiempo funcional complejo (<i>abstracto-concreto</i>)	V
D	Tiempo real complejo (<i>concreto-abstracto</i>) ⁶	VI
E	Tiempo funcional pre-tiempo (de lo real)	VII
F	Anulación funcional del tiempo (tiempo funcional post-tiempo)	VIII

Fuente: Albizu (1999, p. 145).

A continuación se esclarecen cada una de las definiciones que E.A. elabora para los diversos momentos temporales de la *Fenomenología*.

A. Tiempo funcional elemental (abstracto)

Definición lógica. Tiempo concentrado, libre de contenidos, en el que cada ahora se diferencia de los demás y se conserva, a la vez, en la cancelación de sus diferencias particulares; es concepto, horizonte abstracto de la negatividad, inherente al ascenso hasta lo universal (Albizu, 1999, p. 127).

Estructura interna (Albizu, 1999, pp. 145-146): (1) *Ahora* –tiempo mínimo del ser-presente–; (2) *Duración* –permanencia de la cosa–; (3) *Ley inmutable o eterna* – tiempo universal como parámetro de los fenómenos–; (4) *Inversión* –la ley funda su unidad positiva abstracta en la negatividad de cada ahora, destruyéndolo en cuanto tal; la inversión desemboca en el tiempo real concreto–.

Clave dimensional. Recorrido *presente* → *futuro*; carece de la clave de lo sido (Albizu, 1999, p. 152). La funcionalidad elemental se circunscribe a la independencia del

⁶ En C y D, E.A. aclara que las itálicas “señalan la índole del vector dominante” (Albizu, 1999, p. 145).

futuro simple, “desligado de todo vínculo con otras dimensiones del tiempo” (Albizu,1999, p. 147).

B. Tiempo real elemental (concreto)

Definición lógica. Horizonte del devenir de la conciencia *in concreto*; tiempo disperso cuyo significado depende de condiciones reales; su paradigma es la idea de lo irrepetible (Albizu,1999, p. 129). Se determina como duración irreversible, extensiva a los procesos (Albizu,1999, p. 127).

Estructura interna (Albizu,1999, p. 146): (1) *La vida* –ahora originario de la autoconciencia–; (2) *Autoestabilidad* –la conciencia independizada como cosidad a través del trabajo, puesta en el modo de la conciencia pensante (autoconciencia libre)–; (3) *Eternidad* –el tiempo como diferencia respecto de la inmutabilidad–. El tránsito a lo funcional es la génesis de la representación de la *razón* en el objeto absoluto.

Clave dimensional. Trayectoria *pasado* → *presente*: el presente de la autoconciencia es el encuentro de ambas dimensiones desde lo que ha sido; ningún presente de la autoconciencia es intercambiable con otro (Albizu,1999, p. 152). La realidad elemental se constituye como pasado simple; la mediación de ser y esencia está siempre *realizada* (Albizu,1999, p. 147).

C. Tiempo funcional complejo (abstracto-concreto)

Definición lógica. Funcionalización de la autoconciencia en tanto internaliza su realidad temporal en un proceso de recuperación de la unidad absoluta; surge de la abstracción de la realidad que genera la angustia de la conciencia infeliz, y remite a una nueva funcionalidad mediada por lo concreto (Albizu,1999, p. 139). Abarca desde la descripción de la naturaleza hasta la idea de la razón examinadora de las leyes (Albizu,1999, p. 147).

Clave dimensional. Su punto de partida es el ya alcanzado futuro de la autoconciencia –cuyo presente anterior se determinó como tránsito desde la unidad de *n* futuros posibles a la multitud de pasados reales–; la autoconciencia asciende dentro de los vaivenes direccionales del tiempo real (Albizu,1999, p. 152). El tiempo ascendente (vertical, funcional) es el ámbito del yo puro: abstracta interioridad trascendental; el tiempo real es el ámbito del yo multiplicado, mundano: exterioridad trascendental concreta (Albizu,1999, p. 142).

D. Tiempo real complejo (concreto-abstracto)

Definición lógica. Realización de la autoconciencia funcionalizada: el ascenso funcional de ésta aparece rodeado por el ascenso de las otras (alteridad como condición de realidad); surge de la concreción de lo funcional –en la autocrítica de la razón práctica– que remite a una nueva realidad mediada por la anterior abstracción (Albizu,1999, p. 139). Abarca desde la separación de la substancia simple del espíritu hasta la reunificación por el perdón (p. 147).

Reconciliación de lo funcional y lo real. En el espíritu cierto de sí mismo se alza el todo-tiempo real propiamente dicho, que sale al paso de la conciencia como tiempo-no-tiempo, acompañando al tiempo real como su contrario: el tiempo visto en una mayor hondura de su esencia negativa (Albizu,1999, p. 143). Lo real concreto-abstracto mantiene el ritmo de lo funcional abstracto, lo real concreto y lo funcional abstracto-concreto (Albizu,1999, p. 112).

E. Tiempo funcional pre-tiempo (de lo real)

Definición lógica. Tiempo del despliegue invertido: pre-tiempo de lo histórico, pre-inversión de toda funcionalidad ascendente; tiempo de la imagen de lo absoluto, del *no* en que se cifra todo poder-ser determinado; sublimación previa de lo que todavía no es, negación de lo realizado antes de ser realizado, para poder ser más perfecto que toda realidad posible. La presencia del espíritu niega lo temporal: su futuro es pasado y su pasado es futuro –esencia de la religión– (Albizu,1999, p. 147).

Carácter hiperfuncional. La religión, meta a la que llega el espíritu, es el comienzo abstracto absoluto, funcionalmente pretemporal, que engloba desde antes – como condición de facticidad y sustrato originario– a toda conciencia, a toda autoconciencia, a toda razón y al espíritu total (Albizu,1999, p. 115).

Clave dimensional. Presente-pasado funcional cuyo futuro ya no es futuro de un presente con diferencias internas, sino un futuro-presente que constituye la condición de posibilidad de la anulación funcional del tiempo (Albizu,1999, p. 153).

F. Anulación funcional del tiempo (tiempo funcional post-tiempo)

Definición lógica. Proceso especulativo como saber absoluto: el tiempo es destruido por la unificación de todas sus posibilidades negativas; se lo retrotrae a la

funcionalidad por el consumado trabajo de negar, por la constitución del concepto que lo convierte en significado *a priori* (Albizu, 1999, p. 148).

Clave dimensional. Lectura bidireccional con clave futuro: no desde un presente que se mantiene en su identidad con pasado y futuro, sino desde un presente que es todo-tiempo post-tiempo –el (estar) presente del futuro, lo que cancela la posibilidad de cualquier nuevo pasado–. En el presente del saber absoluto toda lejanía es inmanente al tiempo-uno, totalmente contraído: los límites son interiores (Albizu, 1999, p. 161).

4. El tiempo en el comienzo, desarrollo y final de la Lógica

Habiendo visto los aspectos generales de la interpretación de la *Fenomenología del espíritu* que lleva a cabo E.A., quisiera presentar en forma breve su interpretación de la lógica hegeliana, desde la misma clave de lectura: *tiempo*. La densidad conceptual es aún más severa que en el desarrollo de la sección anterior. Hecha esta salvedad pasamos a la presentación del *comienzo de la Lógica*.

4.1. El problema del comienzo de la Lógica (Albizu, 2000a, p. 130-137)

E.A. define la lógica hegeliana como “sistema de las determinaciones de la razón pura” (Hegel, 1992, §§ 437-439), cuya unidad operada es la *idea* y cuya operatividad unificante es el *método*. “Lo lógico” o “lo especulativo” nombra el despliegue en el que la razón, habiendo absorbido el tiempo, se constituye como idea absoluta. La distinción entre la “lógica grande” (1812-1816; 2ª 1832) y la “pequeña” (*Enciclopedia*) introduce la singularidad del fragmento inicial “*Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*”, pasaje, para E.A., *sui generis* cuya razón de ser no es exhaustividad escolar – la “enfermedad alemana” denunciada en GRP § 216 (Hegel, 2009)– sino exigencia interna del *objeto mismo*: lo lógico requiere aclarar su inserción en el discurso científico.

E.A. afirma que la *Fenomenología del espíritu* (1807) liberó al intersujeto autor-lector hacia el saber absoluto, pero no consumó el “contragolpe” (*Gegenstoß*) que inhibe el retorno a figuras superadas (Hegel, 1980, p. 43-45). E.A. remonta entonces a la *bisemia* constitutiva del ἀρχή aristotélico (*Metafísica* Δ, 1012b 34-1013a 24): oscilación entre *principium* (fundamento) e *initium* (arranque). La metafísica moderna (Descartes, Leibniz) se habría atendido al *principium*; Kant, en la nota a la cuarta antinomia (KrV A 455), habría reconocido la dualidad activa/pasiva de “*Anfang*” pero terminó eliminando el lexema del catálogo categorial, conservando sólo el *principium* en el “sistema de todos

los principios del entendimiento puro” (KrV A 148-235). Este gesto inaugura, sostiene E.A., el conflicto razón-tiempo y mantiene a Kant dentro de la *vormalige Metaphysik*.

E.A. continúa con el análisis de la filosofía postkantiana y sostiene que Fichte, en el *Fundamentos de toda la Doctrina de la Ciencia* (1794), funda el idealismo especulativo mediante la *Tathandlung* y la reformulación de $A=A$ como “si A es, entonces A es”; de tal modo que el yo universal vuelve inevitable la cuestión del comienzo. Schelling habría radicalizado, según E.A., la intuición intelectual pero habría conservado el primado del *principium* sobre el *initium*. Hegel, finalmente, habría roto con la idea transcendental del sistema deducido del yo: lo lógico no se cifraría en la conciencia, sino que el fragmento inicial debe *evocar lo lógico transconsciente*.

4.1.1. El fragmento “¿Con qué debe ser hecho el comienzo de la ciencia?” (Albizu, 2000a, p. 138-148)

E.A. propone una lectura cruzada de las redacciones de 1812 y 1832 (Hegel, 1978, p. 33 ss.; Hegel, 1984, p. 53 ss.). El núcleo conceptual reside en una distinción cuatripartita irreductible: *principio*, *origen*, *inicio* y *comienzo*. Los tres primeros son exteriores a la serie; el *comienzo*, en cambio, “está en la serie, no es sin ella, es de ella” (Albizu, 2000a, p. 139). El ejemplo del comienzo de una sinfonía —que no es la forma sonata (principio), ni la melodía (origen), ni el acto subjetivo del componer (inicio)— ilustra la especificidad: el comienzo especulativo no es ontoteológico ni transcendental, sino el momento de inserción de la razón en el discurso.

El análisis discrimina los dos flancos hegelianos: comienzo como resultado mediado y comienzo como forma inmediata. Hegel acentúa el *saber inmediato* postkantiano cuyo precedente cercano es Jacobi —no Fichte. El puro saber se sacrifica en su objeto (*Aufopferung*, Hegel, 1980, p. 433): la separación quirúrgica entre puro ser y puro saber constituye el hiato transversal del comienzo. En el párrafo 21 (1812), la unidad de ser y no-ser revela que “ponerse como siendo” ya es diferencia respecto del puro ser; la *Ciencia de la lógica* convertiría el *ya* del yo puesto en el puro *todavía* del tiempo (Albizu, 2000a, p. 144).

La tesis central de E.A. se condensa aquí: “ser” y “nada” son *protosignos operatorios* de la lógica, signos de saturación semántica mínima cuyo significante sólo interesa por su operatividad. Su significado operatorio es *terciario* —preoperativo, distinto

del primario y del secundario—, y los inscribe en una filosofía del lenguaje.⁷ La contraposición programática sintetiza el eje histórico: Schelling tardío piensa el ser como “protosignificado impensable” (*unvordenklich*); Hegel como “protosignificante impensante” (*unvordenkend*) (Albizu, 2000a, p. 148).

4.1.2. Lo teórico, lo práctico y lo poético del comienzo (Albizu, 2000a, p. 149-164)

Bajo la tesis directriz de “la negatividad del significante como núcleo de sentido de lo especulativo”, E.A. mira a la psicología hegeliana (Hegel, 1992, §§ 378 ss.) – no como fundamento psicologista, sino para precisar que lo lógico fundante es signo—. La dialéctica reconstruida (Hegel, 1992, §§ 445 ss.) recorre intuición → representación (*Vorstellung*) (Hegel, 1992, § 451) → imaginación, culminando en la *fantasía hacedora de signos* (*Zeichen machende Phantasie*) (Hegel, 1992, § 457). La confrontación entre las ediciones de Heidelberg (1817) y de Berlín (1830) mostraría que la sustitución del *Dasein* por el *Gesetzsein* (Hegel, 1992, § 459) es la condición de posibilidad del significado. E.A. critica el “Agregado” de Boumann al § 455 por confundir fantasía simbolizante y fantasía hacedora de signos,⁸ y distingue cuatro temporalidades: símbolo (presente primario), alegoría (futuro), mundo poético (pasado) y signo (presente secundario) (Albizu, 2000a, p. 152-153) –es aquí donde el “presente secundario” anunciado al inicio de la lectura de la *Fenomenología* recibe su determinación cabal.

La convergencia tripartita del comienzo articula, para E.A.: (1) la historia de la razón-pensante; (2) el yacimiento intuitivo-representacional-fantástico; (3) lo lógico mismo. “Ser-nada” no serían conceptos metafísicos sino el *signo de comienzo*: el defecto (nada) que anula un exceso (existir) y lo sustituye por el *Gesetzsein*. Los aportes de Berkeley (*Principles*, Introducción, nn. 10-20) y Lacan (*Écrits*, 28-29, 298-299, 467, 502) –hermanados aquí por una tesis común sobre la *precedencia del significante sobre el significado*– articularía esa primacía. La cita de Meister Eckhart –“*Got ist ein wort, ein ungesprochen wort*” (DW II 529)– sellaría, para E.A., la lectura: Dios como “lenguaje autorretenido de la razón”, audible como significante del comienzo lógico aún no operado.

⁷ Aquí E.A. hace referencia a un elemento “saussureano” en la *Enciclopedia* (Albizu, 2000a, p. 145; Hegel, 1992, § 458; Hegel, 2000, §§ 379-380).

⁸ Para la idea de la imaginación creadora hacedora de signos, E.A. se apoya en Panofsky (1972).

La gramática del comienzo se desdoblaría así, según la pregunta hegeliana: ¿*Con qué?* (*Womit?*) –momento teórico, signo “ser-nada” como *Zeit-Spiel-Raum*; *Debe* (*muß*) –momento práctico, “necesidad intermedia de dos libertades”; *Ser hecho* (*gemacht werden*) –momento poiético, bisemia de *ausziehen*. Tiempo y razón se unen: “El ἀρχή es el ahora y el ahora es signo” (Albizu, 2000a, p. 161).

4.2. El tiempo lógico-especulativo de la Lógica

E.A. interpreta la *Ciencia de la lógica* de Hegel como el punto en que el tiempo, después de haber sido atravesado y cancelado fenomenológicamente, reaparece bajo una forma lógico-especulativa. El tránsito de la *Fenomenología* a la *Lógica* sería el “salto especulativo” que decide la consistencia del sistema. Su núcleo consiste en que el tiempo deja de operar como dimensión experiencial inmediata y se transforma en objeto lógico, esto es, en forma a priori inmanente del discurso funcionalizado: “Núcleo de dicho tránsito es la transformación del tiempo en objeto lógico, en inmanente forma a priori del discurso funcionalizado” (Albizu, 1999, p. 277). La *Gran Lógica* se presenta así como discurso supratemporalizado, pero esa supratemporalidad sólo es posible porque la *Fenomenología* ha cancelado el tiempo como materia inmediata de la experiencia y lo ha elevado a condición de significatividad lógica (Albizu, 1999, p. 277).

Para E.A., la *Fenomenología* es una lógica del tiempo porque expone la elevación de la experiencia a través de niveles temporales; la *Lógica*, en cambio, requiere una estructura pura, funcionalizada, independiente de la apertura inmediata del significado hacia el tiempo real. Sin embargo, la estructura lógica de la *Lógica* sólo puede comprenderse radicalmente desde la estructura temporal de la *Fenomenología*. Por eso la primera abarca a la segunda y la retrorreele: la *Lógica* es, en sentido estricto, la *Fenomenología* “leída al revés”, es decir, la experiencia reinterpretada desde sus categorías funcionales puras. E.A. sitúa aquí, como referencias de contraste, a Schelling, Marx, Nietzsche, Heidegger y Gadamer (1965), cuyas empresas filosóficas contemporáneas recorrerían inversamente el camino fenomenológico, aunque Hegel ya habría emprendido ese movimiento en la *Ciencia de la lógica* (Albizu, 1999, p. 278-279).

La *Ciencia de la lógica* no es, por tanto, más profunda que la *Fenomenología*, sino el discurso de la experiencia elevada, donde se ha abolido la diferencia entre funcionalidad y realidad del tiempo. La *Fenomenología* perfora la experiencia para conceptualizarla; la *Lógica* despliega el concepto pre-experiencial de toda experiencia, es

decir, el metadiscurso universal de la compatibilización. De ahí que la lógica hegeliana sea entendida por E.A. como “semántica absoluta”: no una ontología tradicional, ni una teología dogmática, ni una egología, sino la teoría de lo lógico como sistema semántico-operatorio universal. En este contexto E.A. discute las interpretaciones de Rosenkranz, Trendelenburg, MacTaggart, Kroner, N. Hartmann, Heidegger y Düsing, señalando que reducir la *Lógica* a metafísica, teología u ontología impide comprender su carácter de sistema formal de significatividad absoluta (Albizu, 1999, p. 280-284).

La metafísica tradicional, según E.A., queda absorbida por la lógica hegeliana, pero no simplemente conservada. En la metafísica clásica, la eternidad se salva del tiempo mediante un orden deductivo de sustancias inmutables; en Hegel, en cambio, la relación eternidad-tiempo se transforma porque la eternidad no está fuera del tiempo, sino interiorizada en él. La lógica hegeliana es ciencia de lo en-sí y para-sí, discurso de las mutaciones del sujeto y de las posibilidades temporales de la inmediatez subjetiva. Aquí E.A. menciona a Kant, Fichte y el joven Schelling como momentos del tránsito de la metafísica a la lógica, aunque todavía limitados por una concepción subjetiva de las determinaciones lógicas. También recurre a Günther y Fleischmann para caracterizar esta lógica como transclásica o productiva, no regida por valores fijos, sino por la intensificación conceptual de sistemas semánticos en devenir (Albizu, 1999, p. 284-286).

E.A. avanza también a una tesis más radical: si “ser” ha asumido el significado material de “tiempo”, entonces el tiempo sólo puede ser objeto lógico si se muestra cómo reaparece dentro del discurso autofuncionalizado. Ese lugar inicial es la relación entre ser, nada y devenir. E.A. examina aquí las interpretaciones de Phalén, Heimann, Günther y Vieillard-Baron sobre la temporalidad del devenir, pero subraya que no debe confundirse devenir con tiempo, ni tiempo con historia o movimiento. El devenir es la primera reaparición lógico-ideal y abstracta del tiempo tras su abolición como significado material; el tiempo, en cambio, es más amplio, porque es concepto lógico-real, existir del concepto, y contiene al devenir (Albizu, 1999, p. 300-302).

La dificultad reside en que Hegel necesita servirse de figuras cercanas a la intuición para hacer consciente un operador lógico abstracto. Trendelenburg y Mure, citados por E.A., ven en esto una señal del fracaso de la anulación del significado material del tiempo. Sin embargo, E.A. interpreta el problema de otro modo: el tiempo no desaparece, sino que se desplaza y se concentra como función especulativa. En la *Lógica*, aparece como caso de la cantidad, en correlación con el espacio, pero esta inscripción

categorial no agota su función. El tiempo es demasiado decisivo para quedar fijado como una categoría más: actúa como productor que se autonega, como némesis lógica del concepto, como principio de finitización y de cierre de los significados (Albizu, 1999, p. 303-306).

La culminación del análisis del tiempo en la *Lógica* se encuentra en la doctrina de la esencia y en el tránsito hacia la idea absoluta –y hacia la exterioridad de la naturaleza. E.A. discute la fórmula hegeliana según la cual la esencia sería el “ser pasado, pero pasado sin tiempo”, mostrando la paradoja de un pasado que sólo puede pensarse si el ser ha abierto ya un circuito temporal. La esencia es, entonces, el sistema de significados que constituye la posibilidad de identificar el ente: identidad, diferencia y fundamento. El tiempo se interioriza como estructura formal del pensamiento y recupera a priori su materialidad desde la forma. La *Lógica* culmina cuando la idea absoluta, saturada en sí, debe autonegarse y liberarse hacia la exterioridad. Por eso, al final, lo lógico consumado no tiene otra posibilidad que ser real: la idea es la verdad del ser y la cancelación de toda incompatibilidad pensable, pero esa verdad sólo se consume al significar el proceso temporal del ente (Albizu, 1999, p. 308-311).

5. Historia y superación especulativa del tiempo

Este desligarse de la idea hacia la exterioridad es lo que hace inevitable el ingreso del problema del tiempo en la filosofía del espíritu. En su interpretación de Hegel desde la idea de tiempo, E.A. desplaza el problema desde la constitución lógico-metafísica del tiempo hacia su *superación especulativa* en la filosofía del espíritu. El núcleo de esta superación se juega en la idea de *historia*. La historia no sustituye a lo absoluto, sino que permite pensar su circuito temporal inmanente: el absoluto sólo puede ser concebido si se capta la forma en que el tiempo, lejos de destruir los significados, queda integrado en una trama conceptual. E.A. formula aquí una tesis fuerte: “«Historia» significa aquí el reino de la destemporalización” (Albizu, 1999, p. 369). La historia, en sentido especulativo, no es simple sucesión empírica, sino la operación por la cual el discurso metafísico asigna al tiempo una función formal y lo reconduce a circuitos de presencia conceptual (Albizu, 1999, p. 369-370).

La superación especulativa del tiempo no consiste en eliminar una cosa llamada tiempo, pues el tiempo no es cosa alguna. Hegel, según E.A., habla de *tilgen*: anular, cancelar, abolir, pero también redimir o expiar. Cancelar el tiempo significa redimirlo en

su verdad, es decir, transformar la significancia del discurso hasta que éste asuma su propia libertad autoconstructora. Por eso la abolición del tiempo es una mutación de la significancia, no una desaparición empírica. La historia es el ámbito en que el tiempo se vuelve condición formal del saber, y la conciencia filosófica reconoce en la naturaleza, en el espíritu y en la cultura una estructura lógica universal (Albizu, 1999, p. 370-372).

5.1. Formación del concepto de historia

E.A. reconstruye la formación moderna del concepto de historia mostrando que Hegel hereda y transforma varias acepciones. En el siglo XVIII, “historia” podía significar un orden sucesivo de fenómenos irrepetibles, como en la historia natural de Buffon y Linné, estudiada por Gusdorf y Bonsiepen. También podía designar un orden genético-deductivo de la subjetividad, especialmente en Fichte, donde la historicidad surge de la relación entre saber absoluto y no-saber originario. Schelling, Rosenzweig, Pöggeler, Maurer y Bauer aparecen en este contexto para mostrar que Hegel condensa una transformación decisiva: historia ya no es mera sucesión natural ni simple génesis trascendental, sino acontecer espiritual conceptuable (Albizu, 1999, p. 382-389).

En la *Fenomenología del espíritu*, el concepto decisivo es *begriffne Geschichte*, historia conceptuada. E.A. subraya que esta noción se articula en dos planos: el plano del discurso, donde la *Fenomenología* organiza conceptualmente la historia, y el plano del desarrollo temporal del espíritu, que se despliega en dos ejes. El eje vertical describe el ascenso de cada espíritu del pueblo desde la naturaleza hasta su cumplimiento; el eje horizontal describe el traspaso de experiencia de un pueblo a otro. De allí surge la esencia de la historia del mundo: acontecimiento libre y contingente en el cual el espíritu se recupera a sí mismo siendo tiempo, esto es, autonegación consciente (Albizu, 1999, p. 390-396).

5.2. Tiempo, historia del mundo y Enciclopedia

En la *Enciclopedia*, la historia del mundo se presenta como teoría de la eticidad universal o de la substancia histórica. Cada pueblo posee una historia interna, pero esa historia se traspasa a la *allgemeine Weltgeschichte*, donde el espíritu se despliega en su elemento propio. E.A. interpreta este movimiento como liberación de la substancia espiritual: la historia mundial es el acceso gradual del espíritu a su autoconciencia. La historia acontece en tiempo y existencia, pero no queda reducida a sucesión externa: es el

modo en que el espíritu se exterioriza, se pierde y se recupera en una temporalidad horizontal de pueblos, estados y culturas (Albizu, 1999, p. 396-403).

En la *Filosofía del derecho*, esta teoría se concreta como historia mundial jurídico-política. El Estado aparece como figura racional de la libertad objetiva y como lugar de mediación entre la contingencia empírica y la universalidad espiritual. E.A. remite aquí a Riedel, Ilting, Avineri, Chamley, Polin, Valls Plana, Villey y Marx para mostrar las tensiones del concepto hegeliano de Estado, revolución, derecho heroico, derecho romano y sociedad civil. La historia del mundo funciona como tribunal porque el espíritu se juzga a sí mismo en sus configuraciones estatales. Pero ese juicio no es moral externo: es la lógica del tiempo histórico como autonegación de los espíritus finitos y traspaso de su verdad a nuevas formas (Albizu, 1999, p. 404-429).

5.3. Historia filosófica del mundo y homogeneización del tiempo

La *Filosofía de la historia* permite a E.A. explicitar el sentido de la historia filosófica del mundo. La historia no es mera narración de hechos, sino captación del presente verdadero como totalidad conceptuada del tiempo. Aquí aparecen d'Hondt, Riedel, Heidegger, Guzzoni, Mure, Wolfgang Marx, Vieillard-Baron, Theunissen y Popper como interlocutores críticos. La historia filosófica reduce la pluralidad empírica a una estructura de inteligibilidad: no destruye los acontecimientos, sino que los homogeneiza como momentos de la realización del espíritu. En tal sentido, el tiempo queda ontológicamente reducido, porque su dispersión es reinterpretada desde el concepto (Albizu, 1999, p. 430-448).

Esa homogeneización es, al mismo tiempo, el mayor rendimiento y el mayor riesgo del sistema. E.A. muestra que Hegel piensa la historia del mundo mediante periodizaciones que articulan pueblos, religiones, Estados, formas jurídicas, arte y filosofía. Herder, Bal, Hermann, Gadamer, Bodammer y Fessard son mencionados en este contexto para evaluar los criterios de periodización. El espíritu del pueblo nace, crece, declina y muere; pero su muerte no es pura aniquilación, sino mediación para el espíritu universal. La historia mundial es, así, un dispositivo de reducción del tiempo real a tiempo significativo: la contingencia queda asumida por el concepto, aunque a costa de limitar la experiencia de la novedad (Albizu, 1999, p. 448-464).

5.4. Intensificación histórica del concepto y espíritu absoluto

Si la historia mundial es el ámbito donde el espíritu objetivo temporaliza su libertad, el espíritu absoluto realiza un grado superior: produce sistemas de autosuperación del tiempo. Por eso E.A. afirma que todas las realizaciones del espíritu son históricas, no sólo las formas estatales. El espíritu subjetivo, el objetivo y el absoluto poseen historias propias, pero esas historias no son equivalentes: cada una implica un modo específico de constituir, intensificar y cancelar el tiempo (Albizu, 1999, p. 465-469).

La unidad plural de la historia significa que no hay una sola temporalidad hegeliana. E.A. reconstruye un sistema de historias: historia natural, historia subjetiva, historia jurídica, historia mundial, historia del arte, historia de la religión e historia de la filosofía. Estas no son simples campos empíricos, sino circuitos de temporalización del concepto. Lukács, Henrich, Marx, Pöggeler, Düsing, Topitsch, Kofler, Bauer, Günther, Simon y Barthes aparecen como referencias para pensar la función de la novedad, la historicidad y la escritura en el sistema. La filosofía de la historia no queda reducida a historia del mundo: es el lugar en que se decide la suerte del discurso metafísico como temporalización del concepto (Albizu, 1999, p. 469-505).

6. Tiempo y arte

El arte ocupa un lugar privilegiado porque muestra cómo el espíritu se produce en obras finitas. Para E.A., el arte no se explica por el aparato sensorial predominante, sino por diferencias conceptuales: es un sistema de significatividad en el cual la materia sensible se vuelve figura del espíritu. Apoyándose en Henrich, Cordua, Angehrn, Iljin, Gethmann-Siefert y Brito, E.A. interpreta la estética hegeliana como teoría de la significatividad de la obra. El arte libera el tiempo porque lo convierte en condición de productividad del concepto: la obra es ente finito y, a la vez, manifestación absoluta del espíritu (Albizu, 1999, p. 514-518).

La pluralidad de las artes expresa la ley de finitización del concepto. Arquitectura, escultura, pintura, música y poesía no son una serie empírica de medios, sino grados de interiorización temporal. La música tiene particular importancia, como muestran Heimsoeth, Brelet y Nowak, porque hace del tiempo su material propio; pero la poesía alcanza un nivel superior por su proximidad al lenguaje y al pensamiento. Sin embargo,

el arte no consuma la superación especulativa del tiempo: conserva la exterioridad material de la obra. Por eso Hegel puede sostener el *final del arte* sin negar que el arte continúe existiendo; lo que termina es su capacidad de agotar la verdad del espíritu (Albizu, 1999, p. 519-537).

7. Tiempo y religión

La religión supera el límite del arte porque el circuito temporal ya no se cumple sólo en la materia sensible, sino en la conciencia. E.A. define la religión como fenómeno del ser-en-la-conciencia: el objeto es conciencia absoluta. El cristianismo, religión revelada o absoluta, objetiva el concepto de religión como totalidad para la conciencia. Pero E.A. advierte que “Dios” no debe identificarse sin más con el espíritu absoluto: es un término del lenguaje religioso, una existencia inmediata de la idea liberada de sí, todavía sostenida como totalidad objetiva fuera de su saturación filosófica (Albizu, 1999, p. 538-540).

La religión devuelve y supera el tiempo porque introduce la finitud en Dios mismo. El cristianismo piensa encarnación, muerte, reconciliación y comunidad como figuras temporales del absoluto. Aquí E.A. remite a van Dooren, Chapelle, Trede, Creuzer (1973), Theunissen, Hartmann, Eckhart y Fulda -entre otros. La religión contiene una verdad especulativa decisiva: la libertad absoluta sólo se realiza como finitización. Pero la representación religiosa aún no alcanza el concepto puro; conserva imágenes, figuras y narraciones. Por eso su superación exige la filosofía, donde el tiempo representado deviene tiempo sabido (Albizu, 1999, p. 541-564).

8. Historia de la filosofía y consumación especulativa

La filosofía consuma el espíritu absoluto porque en ella el ser se iguala al saber. No es extrahistórica; al contrario, es histórica en grado máximo, pues reúne todos los sistemas de autosuperación del tiempo. La historia de la filosofía no es colección de opiniones, sino secuencia necesaria de configuraciones del concepto. E.A. cita aquí a Erhardt, Marx, Theunissen, Fulda y Marquet para mostrar que la filosofía es la historia por antonomasia: en ella cada sistema filosófico finitiza la idea del saber absoluto y a la vez queda superado por otro (Albizu, 1999, p. 565-579).

El límite aparece precisamente en esta consumación. La historia de la filosofía reduce el tiempo a tiempo significativo o semiológico puro; carece del polieje vertical de

otras historias y, por eso, corre el riesgo de sustraer al concepto la experiencia de las posibilidades reales del tiempo. En la cumbre del saber absoluto surge el problema de su propia anulación: si la filosofía es ciencia total, sabe todo lo que hay que saber y cancela la novedad. E.A. concluye que Hegel consume la metafísica porque reduce científicamente el tiempo a accidente del sujeto; pero esa consumación abre una proyección posthegeliana: pensar la condición histórico-mundana de la filosofía completa y el problema de una novedad que no quede ya absorbida por el saber absoluto (Albizu, 1999, p. 580-588).

9. Conclusión

El recorrido aquí trazado por la recepción de Hegel que realiza E.A. podría articularse en una hipótesis hermenéutica unitaria –el tiempo como *concepto existente, der daseyende Begriff*– reconfigura la totalidad de la obra hegeliana en circuitos sucesivos cuya unidad sólo se hace inteligible en su conjunto.

En primer lugar, la lectura del *Systemprogramm* como acta fundacional de un proyecto común Schelling-Hegel, le permite a E.A. pensar una unidad histórica internamente diferenciada –antes que una progresión rectilínea. En este marco, la filosofía hegeliana cumple una función *correctiva* dentro de un proyecto colectivo cuyo eje no es la culminación del sistema kantiano-fichteano, sino el problema heredado en parte de Spinoza y en parte de Kant: cómo pensar la libertad y la finitud sin recaer en la oposición tiempo-eternidad. Esta operación inicial funda el resto de la lectura, pues ya no se trata de explicar a Hegel desde sus antecedentes, sino de mostrar cómo Hegel asume una tarea que el programa común dejó abierta.

En segundo lugar, esa apertura halla en la *Fenomenología del espíritu* su primera elaboración categorial. El concepto de *vida* funciona como célula germinal a partir de la cual se despliegan dos horizontes –el tiempo funcional, vertical y reiterable; el tiempo real, horizontal e irreversible– cuya unidad en flexión organiza los seis momentos temporales en que E.A. esquematiza la obra. La progresión de las figuras de la conciencia deja de ser una narración edificante para volverse el despliegue categorial de las formas en que el tiempo *existe* como concepto. Esta inversión, situada polémicamente frente a la primacía que Kojève le asigna al futuro y frente a la herencia de la lectura heideggeriana, justifica la tesis correlativa de que la *Aufhebung* no sería ascenso lineal sino “horadar a partir de un centro”: no la abolición del límite sino su interiorización.

En tercer lugar, esta reconstrucción de la *Fenomenología* prepara la relectura de la *Ciencia de la lógica* como “semántica absoluta”. El tiempo, atravesado y cancelado fenomenológicamente, reaparece allí como objeto lógico: forma a priori inmanente del discurso funcionalizado. La distinción cuatripartita *principio/origen/inicio/comienzo* y la bisemia aristotélica del ἀρχή permiten a E.A. mostrar que el comienzo lógico no es ontoteológico ni transcendental, sino el momento de inserción de la razón en el discurso. *Ser y nada* devienen así *protosignos operatorios* –no conceptos metafísicos–, y la *Lógica* se constituye como la *Fenomenología* leída al revés: el metadiscurso pre-experiencial de toda experiencia.

En cuarto lugar, la filosofía del espíritu se revela como el ámbito donde el tiempo, lejos de desaparecer, queda *redimido* en la forma del *tilgen*. La historia es entonces el reino de la destemporalización: el dispositivo por el cual el discurso especulativo asigna al tiempo una función formal. La *Filosofía del derecho* y la *Filosofía de la historia* articulan esta operación en la historia mundial; las figuras del espíritu absoluto –arte, religión, filosofía– producen, en grado superior, sistemas de autosuperación del tiempo, hasta el límite en que la historia de la filosofía consuma especulativamente la metafísica y, al hacerlo, abre el problema de su propia posteridad.

Lo que la lectura de E.A. termina por iluminar es, por tanto, una unidad de operaciones: el tiempo es a la vez la materia que Hegel cancela, el operador con el que la cancela y la forma que sobrevive a su cancelarse. Pero esa misma consumación especulativa, al reducir el tiempo a accidente del sujeto, abre el problema posthegeliano que E.A. asume como tarea propia: pensar una novedad que no quede absorbida por el saber absoluto. La recepción de E.A. de Hegel no se limita, así, a recibirlo, interpretarlo y reordenarlo: lo critica al desactivar las teleologías que lo redujeron al cierre del idealismo, y lo prolonga al señalar el punto en que la metafísica consumada se vuelve la condición –y no el obstáculo– de una filosofía aún por hacer.

Referencias

ALBIZU, E. *Tiempo y saber absoluto. La condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*. Buenos Aires: Jorge Baudino Editores - UNSAM, 1999.

ALBIZU, E. Comienzo como concepto especulativo. In: *Hegel, filósofo del presente*. Buenos Aires: Almagesto, 2000a. p. 129-169.

ALBIZU, E. Schelling y Hegel. La experiencia de la libertad y el ascenso del tiempo como claves de un nuevo filosofar. In: *Hegel, filósofo del presente*. Buenos Aires: Almagesto, 2000b. p. 21-89.

ANGEHRN, E. *Freiheit und System bei Hegel*. Berlin / New York: De Gruyter, 1977.

AVINERI, S. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

AVINERI, S. Hegel Revisited (1968). In: KELLY, G. A. (org.). *Hegel. A Collection of Critical Essays*. London: University of Notre Dame Press, 1976.

BAL, K. Kriterien der Hegelschen Periodisierung der Weltgeschichte. In: *Philosophie und Geschichte. Beiträge zur Geschichtsphilosophie der deutschen Klassik*. Weimar, 1983.

BARTHES, R. *Le degré zéro de l'écriture*. 2. ed. Paris: Gonthier, 1971.

BAUER, G. *Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffs*. Berlin: De Gruyter, 1963.

BEHLER, E. Die Geschichte des Bewußtseins. Zur Vorgeschichte eines Hegelschen Themas. *Hegel-Studien*, v. 7, p. 169-216, 1972.

BERKELEY, G. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. London: J. Peypat, 1710.

BODAMMER, T. *Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache*. Hamburg: Meiner, 1969.

BONSIEN, W. *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*. Bonn: Bouvier, 1977. (Hegel-Studien, Beiheft 16).

BRELET, G. Temps historique et temps musical chez Hegel. *Hegel-Jahrbuch*, 1968-1969.

BRITO, E. Hegel y las estéticas. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, v. IV, n. 3, 1978.

CHAMLEY, P. *Économie politique et philosophie chez Stuart et Hegel*. Paris: Dalloz, 1963.

CHAPELLE, A. *Hegel et la religion*. Paris: Éditions Universitaires, 1964-1971. 4 v.

CORDUA, C. *Idea y figura. El concepto hegeliano de arte*. Puerto Rico: Editorial Universitaria, 1979.

CREUZER, G. F. *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*. Hildesheim / New York: Olms, 1973. 4 v. [reimpr. de la ed. Leipzig-Darmstadt: Leske, 1837].

D'HONDT, J. *Hegel. Philosophe de l'histoire vivante*. Paris: P.U.F., 1966.

- D'HONDT, J. *Hegel en son temps (Berlin, 1818-1831)*. Paris: Éditions Sociales, 1968.
- DÜSING, K. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Bonn: Bouvier, 1976. (Hegel-Studien, Beiheft 15). [Nueva ed.: Hamburg: Felix Meiner, 1995. DOI: 10.28937/978-3-7873-2958-8.]
- ECKHART, Meister. *Traktate und Predigten*. Ed. de J. Quint. München: Hanser, 1963.
- ERHARDT, W. E. Die Zeit als Einheitsform in der Philosophiegeschichtsschreibung Hegels. In: BRAUN, H. (org.). *Aktes du IIIème Congrès International de l'Association Internationale pour l'étude de la philosophie de Hegel (Lille, 1968)*. Lille: PUL, 1970.
- FESSARD, G. Dialogue théologique avec Hegel. *Hegel-Studien*, Beiheft 11, 1974.
- FICHTE, J. G. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer. In: LAUTH, R. (org.). *J. G. Fichte Gesamtausgabe. Werke 1793-1795*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1965. p. 173-451.
- FLEISCHMANN, E. *La science universelle ou la logique de Hegel*. Paris: Plon, 1968.
- FULDA, H. F. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. 2. ed. Frankfurt am Main: Klostermann, 1975 [1ª ed. 1965].
- FULDA, H. F. Zur Logik der Phänomenologie von 1807. *Hegel-Studien*, Beiheft 3, 1966.
- FULDA, H. F.; HENRICH, D. (org.). *Materialien zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- FULDA, H. F. Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik. In: HORSTMANN, R. P. (org.). *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.
- GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*. 2. ed. Tübingen: Mohr, 1965.
- GADAMER, H.-G. Hegel - Die verkehrte Welt (1966). In: *Hegels Dialektik. Fünfhermeneutische Studien*. Tübingen: Mohr, 1971.
- GETHMANN-SIEFERT, A. Hegel-Archiv und Hegel-Ausgabe. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. 30, n. 4, 1976.
- GETHMANN-SIEFERT, A. Zur Begründung einer Ästhetik nach Hegel. *Hegel-Studien*, v. 13, 1978.
- GÜNTHER, G. *Idee und Grundriß einer nicht-aristotelischen Logik*. 2. ed. Hamburg: Felix Meiner, 1959.
- GÜNTHER, G. *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*. Hamburg: Felix Meiner, 1976. v. I.
- GÜNTHER, G. *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*. 2. ed. Hamburg: Felix Meiner, 1978 [1ª ed. 1933].

GÜNTHER, G. Das metaphysische Problem einer Formalisierung der transzendental-dialektischen Logik. In: GADAMER, H.-G. (org.). *Heidelberger Hegel-Tage 1962. Vorträge und Dokumente*. Hamburg: Felix Meiner, 1984. p. 65-123.

GUSDORF, G. *Introduction aux sciences humaines. Essai critique sur leurs origines et leur développement*. Paris: Ophrys, 1974.

GUZZONI, U. *Werden zu sich. Untersuchung zu Hegels "Wissenschaft der Logik"*. Freiburg / München: Alber, 1963.

HARRIS, H. S. *Hegel's Development to the Sunlight. 1770-1801*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

HARTMANN, K. Hegel: A Non-Metaphysical View (1972). In: KELLY, G. A. (org.). *Hegel. A Collection of Critical Essays*. London: University of Notre Dame Press, 1976.

HARTMANN, N. *La filosofía del idealismo alemán*. Buenos Aires: Sudamericana, 1960. 2 v.

HEGEL, G. W. F. *Jenaer kritische Schriften*. Hamburg: Felix Meiner, 1968.

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13)*. Hamburg: Felix Meiner, 1978.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1980.

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*. Hamburg: Meiner, 1984.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Hamburg: Meiner, 1992.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*. Hamburg: Meiner, 2000.

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Hamburg: Felix Meiner, 2009.

HEGEL, G. W. F. Eine Ethik [Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus]. In: NICOLIN, F. (org.). *Frühe Schriften II*. Hamburg: Meiner, 2014a. p. 615-617.

HEGEL, G. W. F. *Frühe Schriften II*. Hamburg: Meiner, 2014b.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit* (1927). 10. ed. Tübingen: Niemeyer, 1963.

HEIDEGGER, M. Hegels Begriff der Erfahrung (1950). In: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977. p. 115-208.

HEIDEGGER, M. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1957). In: *Identität und Differenz*. Pfullingen: Neske, 1967.

HEIDEGGER, M. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens (1966). In: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer, 1969.

HEIDEGGER, M. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Tübingen: Niemeyer, 1971.

- HEIMANN, B. *System und Methode in Hegels Philosophie*. Leipzig: Meiner, 1927.
- HEIMSOETH, H. Hegels Philosophie der Musik. *Hegel-Studien*, v. 2, 1963.
- HEINRICHS, J. *Die Logik der Phänomenologie des Geistes*. Bonn: Bouvier, 1974.
- HENRICH, D. *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- HENRICH, D. Zur Aktualität von Hegels Ästhetik. *Hegel-Studien*, Beiheft 11, 1974.
- HERDER, J. G. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Ed. bilingüe de M. Rouché. Paris: Aubier, 1962.
- HERMANN, I. Die Systemproblematik der Hegelschen Geschichtskonzeption. *Hegel-Jahrbuch*, 1972.
- ILJIN, I. A. *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*. Bern: Francke, 1946.
- ILTING, K. H. The Structure of Hegel's "Philosophy of Right" (1971). In: PELCZYNSKI, Z. A. (org.). *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- ILTING, K. H. (org.). *G. W. F. Hegel. Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1973. t. I.
- JACOBI, F. H. *Schriften zum Spinozastreit*. Hamburg / Stuttgart-Bad Cannstatt: Felix Meiner / Frommann-Holzboog, 1998.
- JAESCHKE, W. Zur Genealogie des Deutschen Idealismus. Konstitutionsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht. In: *Hegels Philosophie*. 2019. p. 393-415.
- KOBLIGK, H. *Denken und Zeit. Beiträge zu einer Interpretation des Hegelschen Zeitbegriffs*. Disertación, Universidad de Kiel, 1952.
- KOFLER, L. *Der asketische Eros*. Wien / Frankfurt / Zürich: Europa Verlag, 1967.
- KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la "Phénoménologie de l'esprit" professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*. Paris: Gallimard, 1947.
- KOYRÉ, A. Hegel à Iéna (À propos de publications récentes). *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, p. 420-458, 1935.
- KRONER, R. *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: Mohr, 1921-1924. 2 v.
- KRONER, R. *Von Kant bis Hegel*. 2. ed. Tübingen: Mohr, 1961.
- LABARRIÈRE, P. J. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris: Aubier, 1968.
- LACAN, J. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.
- LUKÁCS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. 2. ed. Barcelona / México: Grijalbo, 1970.

MACTAGGART, J. E. *A Commentary on Hegel's Logic*. New York: Russell & Russell, 1964 [reimpr. de la ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1910].

MARCUSE, H. *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1932.

MARQUET, J. F. Le destin de la philosophie chez Hegel et Schelling. In: BRAUN, H. (org.). *Actes du IIIème Congrès International (Lille, 1968)*. Lille: PUL, 1970.

MARX, K. Kritik des Hegelschen Staatsrechts (1841). In: *Werke*. Berlin: Dietz, 1961. t. I.

MARX, K. *Das Kapital*, t. I (1867). In: *Werke*. Berlin: Dietz, 1962. t. XXIII.

MARX, K. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857-58). Berlin: Dietz, 1974.

MARX, Werner. *Hegels Theorie logischer Vermittlung. Kritik der dialektischen Begriffskonstruktion in der "Wissenschaft der Logik"*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1972.

MAURER, R. K. *Hegel und das Ende der Geschichte. Interpretationen zur "Phänomenologie des Geistes"*. Stuttgart: Kohlhammer, 1965.

MAYS, W. Temporality and Time in Hegel and Marx. In: FRAZER, J. T.; LAWRENCE, N. (org.). *The Study of Time II*. Berlin / Heidelberg / New York: Springer, 1975. p. 98-113.

MURE, G. R. G. *A Study of Hegel's Logic*. Oxford: Clarendon Press, 1950.

NOWAK, A. *Hegels Musikästhetik*. Regensburg: Bosse, 1971.

PANOFSKY, E. El padre tiempo. In: *Estudios sobre iconología*. Madrid: Alianza, 1972.

PHALÉN, A. *Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie. Die Erkenntniskritik als Metaphysik*. Uppsala: Akademische Buchdruckerei, 1912.

PÖGGELER, O. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. 2. ed. Freiburg / München: Alber, 1993a.

PÖGGELER, O. Hegels Phänomenologie des Selbstbewußtseins. In: PÖGGELER, O. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. 2. ed. Freiburg / München: Alber, 1993b. p. 231-298.

PÖGGELER, O. Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes (1961). In: *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg / München: Alber, 1973.

POLIN, R. Philosophie du Droit et philosophie de l'Histoire chez Hegel d'après les "Principes de la philosophie du Droit" de 1821. In: BRAUN, H. (org.). *Actes du IIIème Congrès International (Lille, 1968)*. Lille: PUL, 1970.

POPPER, K. R. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Buenos Aires: Paidós, 1957.

POPPER, K. R. What is Dialectic? (1940). In: *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.

RIEDEL, M. Tradition und Revolution in Hegels "Philosophie des Rechts". *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. 16, n. 2, 1962.

RIEDEL, M. *Theorie und Praxis im Denken Hegels*. Frankfurt am Main / Berlin / Wien: Ullstein, 1970a.

RIEDEL, M. *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel. Grundprobleme und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Neuwied: Luchterhand, 1970b.

RIEDEL, M. Fortschritt und Dialektik in Hegels Geschichtsphilosophie. In: *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

ROBINET, A. Les fantaisies de l'histoire de la philosophie de Hegel: Malebranche. *Hegel-Jahrbuch*, 1968-1969.

ROHRMOSER, G. Zur Vorgeschichte der Jugendschriften Hegels. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. 14, 1958.

ROHRMOSER, G. *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegels*. Gütersloh: Mohn, 1961.

ROHS, P. *Transzendente Ästhetik*. Meisenheim am Glan: Anton Hain, 1973.

ROSENKRANZ, K. *G. W. F. Hegels Leben*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977 [reimpr. de la ed. Berlin, 1844].

ROSENZWEIG, F. *Hegel und der Staat*. München / Berlin: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 2019 [orig. 1920].

SCHELLING, F. W. J. *System des transzendentalen Idealismus* (1800). In: *Werke*. Ed. de M. Schröter. München: Beck / Oldenbourg, 1965. t. II.

SCHELLING, F. W. J. *Briefe 2. Briefwechsel 1800-1802*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2010.

SCHULZ, W. *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. 2. ed. Pfullingen: Neske, 1975 [1ª ed. Stuttgart: Kohlhammer, 1955].

SIMON, J. Das Neue in der Geschichte. *Philosophisches Jahrbuch*, v. 79, 1972.

SIMON, J. *Das Problem der Sprache bei Hegel*. Stuttgart: Kohlhammer, 1976.

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

THEUNISSEN, M. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

TOPITSCH, E. *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*. Neuwied: Luchterhand, 1967.

TREDE, J. H. Hegels frühe Logik (1801-1803/04). Versuch einer systematischen Rekonstruktion. *Hegel-Studien*, Beiheft 9, 1973.

TREDE, J. H. Phänomenologie und Logik. Zu den Grundlagen einer Diskussion. *Hegel-Studien*, v. 10, 1975.

TREDE, J. H. Die endgültige Lösung einer Diskussion? *Hegel-Studien*, v. 11, 1976.

TRENDELENBURG, A. *Die logische Frage in Hegels System. Zwei Streitschriften*. Leipzig: Brockhaus, 1843.

TRENDELENBURG, A. *Logische Untersuchungen* ¹⁸⁴⁰. Hildesheim: Olms, 1964. 2 t. en 1 v. [reimpr. de la 3. ed. Leipzig, 1870].

ULRICH, F. Hegel und die Zeitgestalt der Freiheit. *Hegel-Jahrbuch*, 1968-1969.

VALLS PLANA, R. *Del yo al nosotros. (Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel)*. Barcelona: Estela, 1971.

VAN DOOREN, W. Die Bedeutung der Religion in der Phänomenologie des Geistes. *Hegel-Studien*, Beiheft 4, 1969.

VAN DOOREN, W. Philosophie et vie. In: BRAUN, H. (org.). *Actes du IIIème Congrès International (Lille, 1968)*. Lille: PUL, 1970.

VIEILLARD-BARON, J.-L. Temps et histoire chez Platon, Hegel et Heidegger. In: *Le Temps. Platon - Hegel - Heidegger*. Paris: Vrin, 1978. p. 5-23.

VILLEY, M. Le droit romain dans la "Philosophie des Rechts" de Hegel. *Hegel-Studien*, Beiheft 11, 1974.

Recebido em: 14/05/2026
Aprovado em: 13/06/2026
Publicado em: 12/09/2026