

tiva del sujeto. Asimismo, podemos concluir el carácter ideal del espacio, ya que el espacio no es una propiedad intrínseca de las cosas en sí mismas, sino tan sólo una propiedad relacional que siempre contemplará la restricción impuesta por la receptividad propia de la intuición. Con el argumento anterior, la principal aportación de este ensayo consiste en recuperar la idealidad y subjetividad del espacio, como la clave para conciliar la tesis de la humildad con el idealismo trascendental.

En la presente reseña me he detenido a presentar tan sólo dos de las cuatro disonancias del libro de Efraín Lazos. Mi propósito ha sido mostrar cómo una de las principales fortalezas del texto consiste en identificar tensiones al interior de la obra kantiana, que resultan relevantes para la consideración de ciertos problemas contemporáneos. Lo que le permite a Efraín identificar y analizar minuciosamente dichas tensiones es la recuperación que hace de muchas tesis de la “Estética Trascendental”, por medio de las cuales es capaz de señalar, por ejemplo, cómo entender la cooperación continua entre intuiciones y conceptos o la relación entre el carácter ideal del espacio y la tesis de la humildad.

El autor explica que este libro por un lado, puede considerarse como un *Stückwerk*, pues cada uno de sus capítulos puede ser leído con independencia de los otros tres; pero, al mismo tiempo, nos dice que una de las ventajas de la lectura que presenta en cada disonancia es que podemos evitar la *melancolía* provocada por la tesis de que el idealismo kantiano termina conduciéndonos a la pérdida del mundo exterior. Por ello, considero que si bien cada capítulo presenta problemáticas independientes, podemos apreciar a manera de hilo conductor, la preocupación por sostener que la comprensión de nuestra relación con el mundo exterior precisa de una revisión de las tesis kantianas sobre la intuición *a priori*, primordialmente las referentes al espacio, para poder concluir que: “la vía de un pensador, si es humano, fuera y al margen del mundo espaciotemporal simplemente no es transitable.”<sup>8</sup>

NOTAS

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Menschenkunde*, Ak. XXV, 1073, *apud* Piero Giordanetti, *Kant und die Musik*, Königshausen-Neumann, Würzburg, 2005, p. 120

<sup>2</sup> Efraín Lazos, *Disonancias de la Crítica, varia-*

*ciones sobre cuatro temas kantianos*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2014, p. 12

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 237

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 35

<sup>5</sup> Efraín recupera el concepto de Brentano de “intencionalidad”, según el cual un contenido intencional es aquél que está dirigido a algún objeto.

*Cfr. Ibid.*, p. 26

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 34

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 111

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 238

Julia MUÑOZ VELASCO

HEGEL, G.W.F.: *Introducción de la Historia de la Filosofía*, Estudio introductorio, edición bilingüe y traducción de César Ruiz Sanjuán, Madrid, Escolar y mayo, 2012, 211 pp.<sup>1</sup>

Bien conocida es la antipatía hegeliana a prólogos, introducciones o sucedáneos que pretendan la parálisis del pensamiento a base de prejuicios narcotizantes que adolecen de encontrar su alimento en lo muerto, en lo descompuesto del pasado. Mientras la erudición momifica los conceptos en la Academia, Hegel vindica, ya desde su cátedra en Berlín, el concepto de «historia de la filosofía [como aquello que] tiene que ver con lo que no envejece, con lo actualmente vivo» (p. 115).

Sin embargo, esta antipatía es fruto, por otra parte, del reconocimiento de la contingencia del comienzo de la filosofía, ya que propiamente este «comienzo sólo se refiere al sujeto en tanto éste quiere decidirse a filosofar»<sup>2</sup>; mientras que la filosofía, como ciencia, tan sólo supone un reconducirse a sí misma en su comienzo absoluto al mismo tiempo que se resuelve como resultado: un círculo que reconoce en su trazo la necesidad universal en su contingencia singular, tal es el movimiento que bosqueja la Historia de la Filosofía sobre su propio concepto. La dilucidación de tal actividad desprendida de la envoltura de los prejuicios que orientan el sentido común cuando se dirige a este concepto, es el principal propósito de estos manuscritos que hacen las veces de introducción al concepto de Historia de la Filosofía dentro del pensamiento hegeliano.

Tal propósito, aquel que pretende liquidar los prejuicios en pos del influjo inmanente del pensamiento, es aquel que parece compartir César Ruiz como motivación para sacar a la luz una nueva edición de los manuscritos hegelianos de *Introducción a la Historia de la Filosofía*. Así lo parece, puesto que, tal y como aclara el editor en su estudio introductorio, nadie más que Hegel ha estado tan expuesto a los prejuicios de sus discípulos a la hora de la gestión de su legado durante el trabajo de edición de sus obras completas. Así ocurrió concretamente con la edición de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* a cargo de la *Verein von Freunden des Verewigten* [Asociación de amigos del difunto], ya que ésta estaba movida a presentar su obra como sistemática y concluida, brotada como un hongo, en una noche, de manera perfectamente acabada de la cabeza de Hegel. Prejuicio éste que muchas veces resuena como un eco en ciertas reconsideraciones del filósofo que nos ocupa en la actualidad, como si Hegel hubiera quedado estigmatizado como titán monolítico, olvidando la fuerza del concepto como un constante revolver con el fin de no quedarse atrás de su tiempo. Tal vez por ello, pareciera tan necesaria una edición bilingüe de estos manuscritos como la que nos presenta César Ruiz, traducida por él mismo intentando conservar todos los matices del original alemán, con el fin de poder recordar las palabras del propio Hegel insistiendo en que «la filosofía es sistema en desarrollo, y así lo es también la historia de la filosofía, y este es el punto principal, el concepto fundamental que expondrá este tratamiento de la historia de la filosofía» (p. 77).

Efectivamente, el recorrido a través de los manuscritos que componen este libro evidencia el carácter de proceso que intrínsecamente mantiene el pensamiento hegeliano, cuyo motor es la propia tensión del concepto requerido por el profundo espíritu de su tiempo. De esta manera, la presente traducción, que se ha realizado a partir de los manuscritos editados por W. Jaeschke, contenidos en la publicación de 1995 en el volumen 10 de las *Gesammelte Werke*, recoge los pasajes que tienen por objeto el desarrollo del concepto de Historia de la Filosofía. Así es el caso del célebre discurso inaugural de Heidelberg de 1816, el manuscrito de Berlín de 1820 titulado *Geschichte der Philosophie*, así como un posterior manuscrito de 1823, cuyo título es *Fragment einer Einleitung*, que reproduce

en gran medida algunas de las tesis que ya anotó Hegel en 1820, pero de una manera más precisa y conteniendo mayores matices. Por último, se añaden una serie de hojas sueltas en las que aparecen anotadas esquemáticamente algunas de las ideas fundamentales sobre la historia de la filosofía desarrolladas por Hegel en los diversos manuscritos de introducción a la misma.

Por lo tanto, la motivación principal de estos manuscritos es deshacer, en el movimiento del concepto, la estupefacción a la que se queda postrado el sentido común —y que le puede llevar al descrédito de la verdad en el que se instala la indiferencia del escepticismo, archivado, por otro lado, como erudición en la Academia— ante el propio antagonismo intrínseco que parece poner en juego el mero concepto de Historia de la Filosofía. De esta manera, César Ruiz consigue describir en palabras esta estupefacción del sentido común en el estudio introductorio, donde sitúa el concepto de historia de la filosofía en el pensamiento hegeliano: «¿Cómo es posible que la filosofía tenga una historia? Si la verdad, al igual que la razón, es una y eterna, no puede haber algo así como una historia de la verdad, ni de la razón, ni por ende una historia de la filosofía» (p. 9). Por lo tanto, este antagonismo puede resumirse en el desconcierto que produce tener que pensar conjuntamente la historia, entendida ésta como mera narración que da pábulo a la contingencia de sucesos, a la par con el concepto de filosofía, cuyo objeto es la necesidad de la verdad, conocer lo inmutable y eterno. Experimento éste que, por tanto, parecería que ofrece como consecuencia inmediata la sentencia que afirma que de «la historia de la filosofía se extrae principalmente una prueba de la nulidad de esta ciencia» (p. 177). Esta apariencia se debe principalmente a la ligazón intrínseca de la historia con la representación de su objeto, en tanto que determina en gran medida su desarrollo, como por ejemplo pudiera ocurrir en la historia de la política. Sin embargo, los momentos en los que se realiza la historia de la filosofía no pretenden ser pequeños pasos acumulativos que den volumen a su objeto previamente representado, como ocurre con otras ciencias; sino que la filosofía se realiza en momentos absolutos, en un iniciarse constantemente a sí misma, inaugurando de nuevo su propio concepto cada vez que lo requiere la altura de su tiempo.

Este vuelo de alturas, esta grandeza de los espíritus nobles, precisamente estriba en el olvido de sí mismo en pos de la manifestación de la verdad de su tiempo. Sin embargo, el pasado no es algo que se hunda en lo indiferenciado, sino que el devenir del mismo resulta nuestro presente, nos constituye como herederos del resultado del trabajo histórico de las generaciones precedentes. Al ser el espíritu esencialmente acción, «este heredar es al mismo tiempo recibir y tomar posesión de la herencia, y al mismo tiempo esta herencia es reducida a una materia que es metamorfoseada por el espíritu. De este modo, lo recibido ha sido transformado y enriquecido, y a la vez conservado» (p. 189).

Por tanto, la posición característicamente oscilante y ambigua que mantiene Hegel con respecto a las introducciones, se acucia notablemente en el caso de la determinación de la historia de la filosofía, ya que no se le puede otorgar unilateralmente una representación de su objeto que anticipe el desarrollo del mismo. No obstante, resulta vital para la demostración de su desarrollo como ciencia liquidar los prejuicios del sentido común a la hora de entender la verdad como aparición, esto es, como manifestación de la esencia, o dicho con palabras del propio Hegel, «la esencia [como] aquello por medio de lo cual la existencia es fenómeno, [...] pero al mismo tiempo es también sólo fenómeno» (p. 169). Por ello, esta introducción tiene un cometido más bien humilde, pues «no puede tener como fin demostrar conceptualmente la naturaleza de este devenir, sino más bien traerlo a representación provisional» (p. 191).

Por tanto, «de lo que se trata, entonces, es de reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es immanente, y lo eterno, que es presente»<sup>3</sup>. Este reconocimiento de la mirada del filósofo es la diferencia específica que permite ahondar en este antagonismo mencionado, deshaciéndolo en la separación del acercamiento inicial que existe entre la historia de la filosofía con el resto de las ciencias, así como con la religión. Este influjo compartido, en primer lugar, entre historia de la filosofía y religión, se concreta en su relación con respecto al contenido interno, ya que a la historia de la filosofía como ciencia «no le corresponde, como a la religión, una verdad ya determinada desde el principio como contenido, el cual sería tomado de la historia como algo inal-

table» (p. 197). Esto es así, debido a que el objeto de la religión, si bien trata de lo absoluto, sin embargo, su acercamiento a éste toma la forma de la representación. Por tanto, no ocurriría como en la historia de la filosofía, que adquiere la forma del concepto, alcanzando así la filosofía una figura histórica posterior a la de la religión. Con respecto al resto de ciencias, la historia de la filosofía comparte con ellas la forma, en tanto que pensamiento autónomo, pero sin embargo difieren en su contenido, ya que la filosofía no se ocupa de objetos finitos. Así ocurre, por el contrario, en las ciencias, lo cual le otorga a éstas la forma de historia acumulativa en tanto adición e incremento de su contenido, encarrilándose así en el camino del progreso lineal.

Sin embargo, la filosofía progresa en su historia como transformación de lo anteriormente adquirido, en el reconocimiento de la tradición como nuestro propio devenir actual. En la conformación del presente como manifestación del espíritu del mundo, surge la necesidad de la filosofía como imperativo de llevar a conciencia el espíritu de su tiempo. Para ello, es necesario que el tiempo esté consumado, agotado en la realidad trasnochada, ya que «la necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres, y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía. En esta medida la necesidad de la filosofía es una accidentalidad, pero, en la escisión dada, es el intento necesario de superar la contraposición de la subjetividad y la objetividad cristalizadas y concebir el ser devenido del mundo intelectual y real como un devenir, su ser como productos y, por consiguiente, como un producir»<sup>4</sup>.

Por tanto, el surgimiento de la filosofía es indisoluble de los momentos de crisis, donde se desintegran las formas políticas existentes y el espíritu es arrastrado por la decadencia de la época al imperativo del pensamiento. Un pensamiento que recoja en su seno el peso de una época escindida, y consiga modular, a través de la transformación que sintomatiza un nuevo recogimiento del espíritu, la posibilidad immanente de reconciliación entre los hombres.

Efectivamente, tal y como Hegel reprochaba a Leibniz, se acabaron los «tiempos dichosos para la metafísica, aquellos en que se preocupaban de ella en la Corte, y en que no hacía falta otro es-

fuerzo para probar sus proposiciones que comparar hojas de árboles»<sup>5</sup>. Estar a la altura de los tiempos no significa otra cosa que ser digno de lo que sucede, esto es, comprender la íntima esencia que se manifiesta en nuestro devenir presente. Presente éste que, como en la actualidad, nos pone en la tesitura de tener que apresar en el concepto el sufrimiento de los hombres atrapados en el movimiento del espíritu, donde lo viejo no acaba de morir y lo nuevo no acaba de nacer. Mientras tanto, la filosofía todavía hoy se aferra a las últimas esperanzas que flotan de su naufragio en el siglo XX. Esperanzas que, por otra parte, si flotan es porque siguen obteniendo su alimento de la cosa muerta que sustenta la Academia, todavía ciega ante el movimiento del espíritu que empuja a la filosofía a salir al mundo, y tal vez conseguir con ello, al fin y al cabo, ser digna de lo que sucede.

Mientras el actual impulso de la historia de la filosofía se sigue atrincherando en los muros que contienen la erudición, cuyos cimientos, hoy tambaleantes, han sostenido la Academia, la filosofía hegeliana ya nos advertía que «la filosofía, profundizando en su sabiduría académica debe recordar que fuera de la academia también hay sabiduría»<sup>6</sup>. Tal vez, por todo ello, hoy nos siga sirviendo el consejo hegeliano que el filósofo lanzó en el discurso inaugural del Magisterio de Filosofía en la Universidad de Heidelberg: «Para trabajar contra esta banalidad, colaborar por la seriedad, honradez y solidez alemanas, y sacar a la filosofía de la soledad en la que se ha refugiado, para ello tenemos que observar que somos requeridos por el más profundo espíritu del tiempo» (p. 41).

NOTAS

<sup>1</sup> Las citas correspondientes al libro reseñado serán introducidas indicando directamente el número de página entre paréntesis dentro del propio texto. El resto de las citas estarán indicadas con una nota a pie de página.

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel (2010): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, §17, p. 119.

<sup>3</sup> G. W. F. HEGEL (1999): *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, p. 59.

<sup>4</sup> G. W. F. HEGEL (1990): *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid, Tecnos, p. 20.

<sup>5</sup> G. W. F. HEGEL (2011): *Ciencia de la lógica*, Madrid, Abada, p. 472.

<sup>6</sup> G. W. F. HEGEL (2010): *Op. Cit.*, p. 65.

Lorena ACOSTA IGLESIAS

KIERKEGAARD, S.: *Apuntes sobre la Filosofía de la Revelación de F. W. J. Schelling (1841-1842)*, Editorial Trotta, 2014, 154 pp.

En el presente texto nos encontramos con las anotaciones realizadas por el filósofo danés Søren Kierkegaard durante su asistencia en Berlín a las lecciones impartidas durante unos meses correspondientes a los años 1841 y 1842 (en concreto, de noviembre a febrero) por el alemán F. W. J. Schelling al respecto de su Filosofía de la Revelación.

Lo cierto es que el texto se presenta como lo que es, a saber, un conjunto de *apuntes* (originalmente estructurado en dos cuadernos), es decir, como un texto no para ser publicado, en el sentido de que se dan todas las características de dicho formato de escritura y que en consecuencia, quedan alejadas de la magnífica prosa que reflejaba el propio Kierkegaard en sus textos (para ser) publicados. El propio traductor y especialista en el autor danés, Óscar Parcero, en su introducción nos señala con lo que nos vamos a encontrar: “fragmentación, incompletud, falta de orden, confusión, numerosas erratas, constantes abreviaturas, puntuación incorrecta, redacción sintácticamente incoherente, falta de concordancia, etc. [...] Una evidente ausencia de cualquier rastro de «estilo»” (pág. 81).

El recorrido por el que nos lleva el texto nos conduce desde un punto inicial en el que se busca por parte de Schelling la distinción entre una filosofía positiva y una negativa: aclarando previamente de qué se ocupa la filosofía tal y como el propio filósofo alemán la entendía; pasando por una teoría de la creación para acabar con unas importantes referencias a la mitología, dentro de la cual, se podría hablar de pecado, caída, Dioniso y los Misterios.

Lo interesante del texto, más que lo que nos pueda añadir sobre el pensamiento y las lecciones de Schelling, es la huella que se puede rastrear en la configuración del pensamiento kierkegaardiano; en concreto, la conexión que puede existir entre la propuesta schellingiana de la Filosofía de la Reve-