

PRESENTACIÓN¹

Sergio Montecinos Fabio

I. Sinopsis del número

El presente número de *Cuadernos de filosofía* se encuentra dedicado a la Filosofía Clásica Alemana, un período filosófico abierto por la filosofía kantiana y caracterizado, en términos generales, por la problematización de sus consecuencias y presupuestos en diversos campos de la reflexión teórica y práctica.

Se número se compone, en primer lugar, de una sección dedicada a artículos relacionados con autores o temáticas del período. El primero de ellos, escrito por Andreas Arndt, lleva por título “La *Dialéctica* de Schleiermacher. Un proyecto de la filosofía clásica alemana”. Como su nombre lo indica, en él se explora la ubicación y justificación de una dialéctica dentro de la concepción filosófica de Schleiermacher, para lo cual se investigan diversas fuentes del período, principalmente epístolas y cursos que el autor dictó entre el semestre de invierno del año 1814/15 y el de invierno del año 1832/33 en la Universidad de Berlín. La posición de Schleiermacher no solo muestra una transformación apropiadora de la concepción que la dialéctica exhibe en Kant (y Platón), sino que también proyecta un interesante diálogo con F. Schlegel, Fichte y Hegel en torno a la posibilidad de una fundamentación absoluta del saber.

Posteriormente, el artículo “Una tipología de las concepciones del intelecto en Kant y Maimon, así como su conexión con el problema del acosmismo”, escrito por Daniel Elon, muestra cómo un motivo kantiano se proyecta en el debate de la época. En concreto, se trata de la idea kan-

¹ La edición de este número es parte de las actividades llevadas a cabo en el marco de mi proyecto de investigación FONDECYT-Iniciación 11221061. Por otra parte, quisiera agradecer a John Ubal por su generosa y fundamental ayuda en el proceso de edición de la sección Artículos.

tiana de un tipo de entendimiento distinto al del ser humano, cuya concepción Kant comienza a introducir ya en su período precrítico (1770), aunque es durante su período crítico donde adquiere mayor relieve e impacto para sus contemporáneos: a diferencia del intelecto humano –caracterizado por depender de un contenido suministrado por la sensibilidad para poder pensar *algo*–, un intelecto de otro tipo no presentaría tal dependencia. El artículo no sólo muestra los diversos rendimientos que Kant le otorga a esta idea en diversas obras y ediciones, sino también cómo es interpretada específicamente por Maimon quien deriva desde ahí una crítica a la apuesta kantiana por una referencia *a priori* entre las dos facultades humanas de conocimiento. Además, se discute un doble malentendido que acompaña hasta hoy a la interpretación más extendida del pensamiento de Maimon, así como su conexión una lectura “acósmica” (conducente al nihilismo) de la sustancia spinozista: ni Maimon defendería un spinozismo, ni la sustancia spinozista debería ser interpretada como un acosmismo.

Ahora bien, el concepto de nihilismo –acuñado para la filosofía precisamente por la discusión de esta época– nos lleva a un autor cuyo pensamiento orbita en torno a este problema, a saber, Friedrich Jacobi, centro de dos artículos del presente número.

El artículo de Iván Sandoval investiga la conexión entre el realismo fideísta de Jacobi y la distinción, crucial en Schelling y Hegel, entre entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*), tal como esta se forja fundamentalmente en el diálogo del pensador de Düsseldorf publicado en 1787: *David Hume o de la creencia (Glauben)*. A partir del esclarecimiento del sentido de conceptos como el de “fe / creencia”, “realismo”, “nihilismo”, “determinismo” y “sistema” (=filosofía), Sandoval intenta mostrar cómo es que la problemática y la constelación de conceptos asociada repercuten en el pensamiento hegeliano, que las asume e incorpora desde una perspectiva en la cual la distinción entre realismo e idealismo pierde el carácter todavía abstracto que aún conserva en Jacobi (y Fichte). Sin embargo, también se nos advierte que la posición hegeliana no es exclusivamente polémica frente al pensamiento de Jacobi en la medida en que el idealismo absoluto hegeliano conserva su crítica a la filosofía trascendental, al escepticismo y al dogmatismo.

Por su parte, Majk Feldmeier nos invita en su artículo “La peculiar naturaleza del ser humano. ‘Enactivismo’ y ‘corporización’” a considerar la pertinencia que posiciones “clásicas” como las de Jacobi y Kierkegaard tienen dentro de discusiones “contemporáneas”, como la que tiene lugar bajo el nombre de Filosofía de la corporización y el problema del enac-

tivismo, así como su crítica al modelo computacional de la mente. Para ello, el artículo nos presenta un esbozo de la Filosofía de la corporización, en lo que respecta a la conexión entre alma (*mind*, *Seele*) / espíritu (*Geist*) y cuerpo, de un lado, y a los términos en los que se contrapone al modelo representacionalista-computacional de la mente, de otro. El artículo no solo muestra la pertinencia de los clásicos al momento de pensar cómo el enactivismo disuelve dualismos todavía reinantes en la epistemología tradicional, sino que, basándose en Jacobi, establece un hilo conductor que, a través del problema del enactivismo, conecta coherentemente sectores clave del pensamiento de autores como Kierkegaard (*El concepto de angustia*) y otros provenientes de la fenomenología contemporánea (Heidegger, Merleau-Ponty), rescatando la historicidad del cuerpo y la sexualidad que pone de relieve por el filósofo danés.

La segunda sección del número actual de *Cuadernos de filosofía* ofrece al lector materiales para el estudio de fuentes provenientes del *corpus* hegeliano, basándose en la edición académica (*Gesammelte Werke*, *Band 5*). Se trata, específicamente, de manuscritos provenientes de su primera lección en Jena, compilados bajo el nombre de *Introductio in Philosophiam* y de una nueva versión, parcial, del importante manuscrito *Sistema de la eticidad*, que data de los años 1802/03. En ambos casos se antepone una contextualización y justificación de la decisión por traducir los sectores del *corpus* cuya traducción se presenta.

A continuación, se presenta una sección dedicada a la Reseña del libro *Hegel y la Filosofía Hermenéutica. Hacia una hermenéutica especulativa* de Luis Mariano de la Maza (2021, Ediciones Universidad Católica de Chile), escrita por Pedro Sepúlveda.

Finalmente tiene lugar una sección especial que, aunque no está completamente delimitada por el motivo general del número, el lector podrá verificar su pertinencia y relación con él al leer su contenido. Se trata de una sección que rememora a Miguel Vicuña Navarro (1948-2023), filósofo, poeta y crítico, profesor y amigo, a quien seguimos y seguiremos recordando, sea por la profundidad y música de su canto, por las clases impartidas (espiadas atentamente por la mismísima *Mnemósine*), por el espíritu libre del crítico y rebelde, o por tantos diálogos, entre muchísimos motivos más. Para ello, publicamos el texto—inédito— que sirvió como base de la conferencia sostenida en 2022 en el marco de las actividades organizadas por el Departamento de Filosofía para la Escuela de Verano UdeC. Agradezco a la Fundación Juan Enrique Lagarrigue, especialmente a su secretario José Ramón Vicuña, por autorizar la publicación del manuscrito en el presente número de *Cuadernos de Filosofía*.

A continuación, se ofrece una breve reflexión en torno a la necesaria articulación pasado-presente-futuro que, de algún modo, toda aproximación a un período clásico presupone y, precisamente por ello, elude en su tematización explícita. Valga la siguiente reflexión como una perspectiva posible a la hora de dirigirnos y reconocer el valor filosófico del período al cual dirigimos nuestra mirada.

2. ¿Cómo aproximarnos al período clásico de la filosofía alemana?

*Entra, divino amigo pendenciero,
desgarra con tus manos olorosas
estas cortinas rancias,
sube aullando por las escaleras,
estremece las lámparas,
derriba estos retratos amarillos,
en las alfombras baila
y que baile contigo toda la porcelana,
los chales incoloros de mis tatarabuelas,
el reloj lento, lento
y su lenta, lentísima campana.
Con tus manos de duende,
y con tus pies de duende,
desgarra este silencio,
esta sombra, esta nada.*

*Huésped nocturno,
Eliana Navarro*

En la presentación de lo que probablemente fue uno de sus primeros cursos como profesor universitario (GW 5, p. 698ss.), dictado en la Universidad de Jena el semestre de invierno del año 1801/02², Hegel preparó a sus estudiantes para considerar el estudio actual de la filosofía como resultado de la transformación de una época, transformación que, en la suya, aún se encontraba en pleno curso: “es en estos períodos de transición – señaló a sus estudiantes– donde caen las épocas de la filosofía” (GW 5, p. 269). La sentencia invoca la imagen de la filosofía brotando en un intervalo temporal: tierra fértil para la reflexión, es cierto, pero también arena en

² Para un registro de los textos y la actividad docente de Hegel en Jena, vid. Kimmerle 1967.

la que lentamente se hunde la configuración de un mundo alguna vez cubierto con la apariencia de lo estable. Sin embargo, una vez que el velo de la apariencia se ha quitado, no aparece ante quien reflexiona una verdad más verdadera que la del mundo hundido, es decir, no experimentamos la certeza de haber llegado a conocer eso que una falsa configuración de la realidad nos impedía apreciar con justicia. Antes bien, de la angustiosa perplejidad ante la *nada*, que amenaza con perpetuar su silencio anticipando nuestra propia muerte, surge la urgencia (*Not*) por *restablecer la palabra*, esta vez en la forma de una pregunta: *¿Qué es lo que sucede?* Así (re)aparece la pregunta filosófica, cual tallo que se parte o desdobra para soportar un florecimiento en paralelo: pues la pregunta que se pronuncia desde el intervalo mencionado adquiere simultáneamente una doble dirección, a saber, la que curva la mirada dirigiéndose a lo que ha sido o está dejando de ser y la que la levanta para entrever aquello que puede esperarse, como ya lo señaló Kant a propósito de la tercera de las cuatro preguntas de la filosofía (CRP B 833 / A 805). Doble interrogación por el sentido *hic et nun –ad intro / ad extra*.

Vuelvo nuevamente al temprano curso de Hegel para mostrar cómo es que coyuntura histórica (acontecimiento) y filosofía (pregunta, reflexión, *Nachdenken*) parecen, hasta cierto punto, *indiscernibles*:

La naturaleza ética irrupiente ha podido penetrar la vieja corteza con su nueva formación tan lejos, que sólo necesitará una suave presión para quebrantarla, proporcionando, entonces, el desarrollo de nuevo espacio y luz. [...] Sin embargo, esto debe haber sido hecho por un ser humano, por tanto, él debe haber conocido el todo, purificándose de toda condición limitada [*Beschränktheit*]. Los horrores del mundo objetivo, así como todas las ataduras de la efectividad ética, y con ello también los soportes extraños que se encuentran en este mundo y toda confianza en un lazo fijo en él, tienen que ser derribados por aquel ser humano. En otras palabras, él debe estar formado en la escuela de la filosofía, pues a partir de ésta puede realzar el despertar de la figura latente de un nuevo mundo ético, y entrar audazmente en lucha con las viejas formas del espíritu del mundo [...] (GW 5, pp. 269-270).

Nuevamente encontramos la tensión entre lo viejo que va dejando de ser y lo nuevo que irrumpe poco a poco. Si recordamos el Prólogo de la *Fenomenología* (GW 9, pp. 14-15), síntomas de estos períodos de transición son disposiciones anímicas como la frivolidad, el tedio o la indiferencia. En el curso cuyos pasajes comento agrega cierto malestar que se apodera de los individuos: “la multitud deja de encontrarse a gusto” (GW 5, p. 269) en un presente cuya *disolución* experimenta sin poder, em-

pero, articular las razones de ese malestar ni de esa disolución. Es ahí donde surge la “necesidad de la filosofía” (GW 4, p. 12), tal como Hegel señala en el escrito sobre la *Diferencia*; pero incluso si ese malestar no puede ser articulado, la “vieja corteza” de la configuración de esa realidad que se hunde se encuentra inexorablemente resquebrajada. Lo que resta es, por tanto, una tarea: consumir la destrucción de ese mundo para abrir “nuevo espacio y luz”.

A primera vista, se trata de una tarea sociopolítica y, ciertamente, lo es. Pero desde la perspectiva ensayada por Hegel esta tarea se asocia también con una transformación intelectual. Se trata, por tanto, *también* de una tarea para la reflexión filosófica, que ha de ser ejecutada en su elemento propio: el *pensar*. Que el individuo, superando el tedio y malestar, consiga avanzar hacia el espacio libre de un mundo nuevo (lo posible), indica que ha roto íntegramente con las figuras del anterior, que se ha “purificado de toda condición limitada” y de toda “atadura” o confianza en que haya algo “fijo”, definitivo en él. En otras palabras: ha reconocido la nulidad de la configuración en su totalidad (*Totalität*), la pérdida de su realidad efectiva.

¿Cómo entender esta ruptura, esta negación del mundo que se hunde? ¿Por qué Hegel la vincula con el estudio de la filosofía?

No es difícil conectar este movimiento negativo con la doble dirección de la pregunta filosófica y en esto me baso para afirmar el carácter cuasi indiscernible entre coyuntura histórica y filosofía. Y es que la ruptura con la realidad efectiva de cierta configuración de la realidad (*ad intra*) es, al mismo tiempo, el impulso hacia la construcción de una nueva (*ad extra*). En esta misma coyuntura se ubica la filosofía, por lo que no resulta extraño la doble dirección en la que se desdobra su pregunta.

Sin embargo, es necesario llamar la atención sobre el siguiente matiz: coyuntura histórica y filosofía son indiscernibles *hasta cierto punto*, es decir, presentan un movimiento y estructura análogos, pero su tarea no es idéntica ni se da en el mismo plano.

Por la época, Hegel otorga a la filosofía tanto una función formativa como una función articuladora y ambas tienen lugar en el elemento del pensar, como se advirtió. Por este motivo, su tarea consiste en recorrer la totalidad del movimiento negativo por medio de la cual la configuración del mundo anterior se hunde paulatinamente, es decir, reconocer (*Erkennen*) la nulidad de cada una de sus formas. Así sería posible encontrar un sentido para la devastación y el hundimiento, reconocer lo positivo de un mundo abierto a la experiencia del nihilismo: la aniquilación de las formas envejecidas es necesaria para el adveni-

miento de un mundo nuevo, que se proyecta como un espacio que se abre tras la caída de la configuración de aquél cuyas formas van siendo aniquiladas.

Ahora bien, ya que la filosofía ejerce, según esta perspectiva, ese doble movimiento en el elemento del pensar, ella le hace comprensible al individuo *lo que sucede* (o está sucediendo). Su recorrido por el movimiento negativo mencionado tiene, pues, un efecto articulador no solo en lo concerniente a cada una de las formas cuya totalidad dio vida a una configuración pasada, sino también en lo que respecta al tránsito desde la configuración que se hunde a una nueva, que ha de ser proyectada y construida a partir de la conciencia de las posibilidades ofrecidas por la coyuntura histórica específica. De este modo, el estudio de la filosofía prepararía al individuo ubicado en una coyuntura histórica para la participación en la construcción de una nueva configuración de la realidad, precisamente porque el efecto articulador que resulta de su interrogación por la realidad en la cual brota permite superar la perplejidad, el horror, la desesperación o el tedio y la renuncia, fuerzas anímicas que amenazan al individuo que experimenta el hundimiento de su mundo.

Cabe, por tanto, hablar aquí de una acción recíproca entre acontecimiento y filosofía, entre la transformación del mundo y el pensamiento que articula, refleja y potencia dicha transformación al ejecutarla en sí.

*

Tal vez una reflexión como la anterior puede ser extraña como parte de la presentación de un número. Quisiera justificar su pertinencia contactándola con una perspectiva posible para aproximarnos al periodo clásico de la filosofía alemana.

En cierto modo, las ideas desarrolladas a propósito de Hegel –tomando alguna de sus apuestas teóricas como una especie de “botón de muestra”– exponen características centrales de la intensa discusión abierta en Alemania tras (o desde) la filosofía kantiana. Esto es especialmente notorio en lo relacionado con una toma de *conciencia radical de la finitud humana*, manifiesta en la realidad efectiva como transformación histórica. A esta conciencia se une una apertura al carácter trágico de la condición humana, marcada por el inexorable paso del tiempo, la conciencia de la transformación y un constante deambular entre olvido, memoria, proyección e incertidumbre. Por eso no es casual que haya sido en este periodo de la filosofía donde conceptos como el nihilismo y la muerte de Dios se hayan vuelto parte central de la discusión filosófi-

ca. Pero, más allá de su pertenencia al pasado, ¿No podemos reconocer en todo esto al menos algunos aspectos que continúan interpelando a nuestra era y su constante crisis?

Otra característica del período brota directamente de la conciencia radical de la finitud: la *idea de lo infinito*, ya sea considerado como objeto, horizonte, fin, principio o fundamento del saber, creer y actuar humano. Más allá de las diferencias en las diversas posiciones puestas en juego, podría considerarse como un rasgo común de los autores del período la valoración de lo infinito y absoluto como única instancia que permite hacer frente al destino de todo lo finito. Este rasgo queda bien reflejado en el siguiente pasaje del *Heinrich von Ofterdingen* de Novalis (1826): “El telón pronto se alzará para que se inicie el espectáculo. Ruego una vez más, luego hilo los días de la eternidad” (p. 141). En un esfuerzo intelectual muy diferente –si bien no enteramente extraño al “tejido” de Novalis–, Hegel sostendrá en el curso referido que, con su consideración del estudio de la filosofía no busca inventar una *nueva* filosofía, pues tiene la “convicción de que para todos los tiempos ha habido una y precisamente la misma filosofía”, declarando incluso que su aspiración y promesa en el curso “no solo es establecer algo que no es nuevo, sino que mi aspiración filosófica es establecer lo más viejo de lo viejo” (GW 5, 274).

En principio, no resulta fácilmente compatible el entusiasmo con el que Hegel recibe la posibilidad de una nueva configuración del mundo –y que proyecta metódica y pedagógicamente a una *nueva* consideración del cultivo de la filosofía–, con su promesa de establecer “lo más viejo de lo viejo” en filosofía, la cual –afirma– es *una y la misma* en todo tiempo. Sin embargo, a partir de lo comentado sobre este curso temprano de Hegel y la mencionada referencia recíproca entre lo finito y lo infinito (tiempo y eternidad), tan presente en las producciones del período, es posible ensayar un intento por compatibilizar ambas dimensiones.

Y es que el hecho de que la filosofía sea una y la misma en todo tiempo no implica que sus productos deban ser siempre idénticos en un sentido formal ($A=A$), ni tampoco que ella deba exigir para sí una forma última (o primera) y definitiva. Menos aún implica que su existencia pueda sustraerse a toda coyuntura histórica específica o que tenga el poder de cancelar el tiempo para adoptar una naturaleza a-histórica. Antes bien, el hecho de que una y la misma filosofía tenga sus “épocas” en “periodos de transición” indica que debemos comprender su aparición (*Erscheinung*) en una coyuntura histórica específica según el esquema diferencia-repetición: mientras que, por el lado del tiempo, nos encontramos con un presente en el cual la filosofía *se sitúa* a la manera de un

destino (*Schicksal*), es precisamente en virtud de aquella *situación* que se encuentra frente a la necesidad y tarea de *repetir* su actitud y voz originaria, a saber, aquella que pregunta en búsqueda de la (re)articulación de un sentido puesto en crisis o agotado³. Solo de este modo su existencia realmente efectiva puede proponerse genuinamente la tarea de “hilar los días” de una eternidad en la que todo lo finito necesariamente sucumbe, y cuyas huellas quedan entrelazadas en una tradición compuesta por interrupciones y suturas.

Pues bien, tal vez esa tradición de fragmentos hilvanados por cierta disciplina del pensar que alguna vez se puso como fin la consecución de la sabiduría, sigue presentándose hoy en una de sus tantas destinaciones; nuestro presente como el extremo *abierto* de esa tradición. Precisamente por eso los clásicos pueden *todavía* interpelarnos, decirnos algo importante para pensar la configuración de la realidad en la cual habitamos. Y, a la inversa: precisamente porque nuestra situación presente ya no es el presente de aquellos nombres a los cuales invocamos para dialogar, es que debemos atender a la configuración peculiar de nuestra coyuntura específica.

Haber descubierto con lucidez, o subrayado con énfasis y decisión, este punto es quizás uno de los legados más importantes que nos deja el período al que dedicamos el presente número de *Cuadernos de Filosofía*. Incluir esta Presentación el comentario de cierta apuesta hegeliana encuentra ahora una segunda justificación.

Se suele situar a Hegel en el extremo de una tradición cerrada: ya sea como el último representante del Idealismo alemán o, incluso, como el punto en que la metafísica occidental, en cuanto ontoteología, encuentra su consumación, exhibiendo con ello sus propios límites; lo no pensado (ni pensable) por ella. Sin embargo, una visión más cercana y menos espectacular del pensamiento hegeliano aprehende el asunto de otra manera. En primer lugar, porque, lejos de ser la posición última y definitiva de un período, la de Hegel no parece sino reflejar múltiples motivos, preocupaciones y obsesiones ya presentes en la discusión de la cual formó parte, aun cuando su pensamiento los articule de modo original, enriqueciéndolos con observaciones propias. Desde esta perspectiva, cabría más bien pensar la posición filosófica de Hegel como el reflejo de una de las “épocas” de la filosofía, que también proyectan muchos de sus contemporáneos desde su perspectiva propia⁴.

3 Vid. Duque 1989.

4 Es aquí donde la denominación de “Idealismo alemán” no parece hacer justi-

Lo anterior puede verificarse si atendemos al papel clave que jugó en la época la remisión-apropiación de los clásicos antiguos: el ejercicio de la producción filosófica exhibe sí mismo la doble condición que se ha venido subrayando. Tal vez desde el primero de estos extremos debería interpretarse parte de un Fragmento que Schlegel (2005) escribiera para el *Atheneum*: “subjettivamente considerada, la filosofía siempre empieza por la mitad” (p. 59); demasiado tarde con respecto al inicio absoluto, demasiado temprano para la completa absolución del tiempo. Nuevamente aparece la pregunta filosófica ahora en el siglo XIX alemán bajo la figura de un péndulo que oscila entre el retorno al inicio (Grecia) y la búsqueda de una “vanguardia” que responda a las condiciones específicas de un presente que se proyecta como impulso, anhelo o tarea⁵.

Lo que cabe constatar aquí, de un modo más bien precipitado, es que el impulso intelectual que abre perspectivas no se proyecta desde una posición ahistórica, vacía e indeterminada, sino que lo hace desde una posición determinada por las circunstancias específicas que lo han hecho posible. En otras palabras, así como no hay un corte simple con el pasado (“*Le mort saisit le vif!*”, señala Marx en el Prólogo a la primera edición de *El capital*”, 1968, p.15), la producción de un horizonte de proyección tampoco opera de manera directa, en línea recta. Más bien requiere de la apropiación de un pasado, tal como se manifiesta cada vez desde una coyuntura específica. De ahí que la propia idea de una “vanguardia” intelectual sea problematizada por la propia avanzada del periodo: lo más nuevo no es sino el retorno de lo más viejo de lo viejo, parafraseando

cia ni a la época ni a la riqueza de las posiciones puestas en juego. Al menos una razón es clara: dentro de la constelación de posiciones que configuran la discusión no hubo solamente posiciones “idealistas”, ni tampoco cabe reducir este periodo a tres (o cuatro) nombres, como si se tratara de una corriente muy delimitada: (Kant) Fichte, Schelling, Hegel. El estudio cada vez más acucioso de las múltiples fuentes del periodo ha permitido captar la riqueza, diversidad y actualidad de una época en la que la discusión filosófica exhibió una *intensidad* difícilmente replicable, más allá de la pregunta sobre si la filosofía solo es filosofía en la medida en que no admite en sí formas ajenas, como bien podría serlo el espejo, el sofisma o la épica en Platón; o la misma forma del diálogo, cuya adopción Hegel reprochaba alguna vez a Schelling

5 Al respecto, resulta muy ilustrativo el conocido fragmento 216 de la revista *Atheneum*, editada por los hermanos Friedrich y Wilhelm Schlegel (2007): “La Revolución francesa, la Doctrina de la ciencia de Fichte y el *Wilhelm Meister* de Goethe son las grandes tendencias de nuestra época” (p., 113). Asimismo, vid. el fragmento siguiente, donde se considera al “estilo histórico” (*hystorischer Styl*) como una fusión de dos propiedades o principios, presentes en la escritura como “antigüedad de las palabras” y la “novedad [*Neuheit*] la sintaxis” (p. 113). Una idea parecida exhibe el fragmento 58, ahora directa conexión con la producción intelectual, consideradas como una especie de cruce entre tradición y novedad: “Ser fiel a la tradición y perseguir siempre nuevas locuras, ávido de imitación y orgulloso” (p.49).

la sentencia del desconocido profesor de Jena. No hay, pues, vanguardia intelectual sin un diálogo con los clásicos, modernos y antiguos.

Por ello una de las motivaciones centrales del presente número de *Cuadernos de filosofía* no ha sido sino la de poner a disposición del universo de lectores materiales para el estudio de esa época pasada, que sigue siendo necesaria para comprender y proyectar las tareas y posibilidades de nuestro presente.

Referencias Bibliográficas

- Duque, F. (1989). *Los destinos de la tradición*, Barcelona: Anthropos.
- Hegel, G.W.F. (GW 4). "Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie". En: *Gesammelte Werke* 4, Hamburg: Meiner, 1-92.
- (GW 5). "Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten (1801/02)". En: *Gesammelte Werke* 5, Hamburg: Meiner, 255-275.
- (GW 9). "Phänomenologie des Geistes" En: *Gesammelte Werke* 9, Hamburg: Meiner.
- Kimmerle, H. (1967a). "Dokumente zu Hegels Jenaer Dozenttätigkeit (1801-1807)". *Hegel-Studien* 4, 21-99.
- (1967b). "Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften". *Hegel-Studien* 4: 125-176.
- Kant, I. (CRP), *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner.
- Marx, K. (1968). *Das Kapital*, Berlin: Dietz.
- Novalis. (1826). "Heinrich von Ofterdingen". En: L. Tief y F. Schlegel (eds.), *Novalis Schriften* 1., Berlin: Reimer, 1-186.
- Schlegel, F. (2005). "Fragmentos del *Atheneum* (1789 / 1800)". En: Portales, G. y B. Onetto (eds.), *Poética de la infinitud. Ensayos sobre el romanticismo alemán*, Santiago de Chile: Palinodia, pp. 25-253.