

no se trata de conceptos metafísicos, ni de un sistema filosófico, ni de un programa de valores éticos universales, ni de un contexto común marcado por un grupo de intereses compartidos, ni tampoco conforman un consenso homogéneo que deba ser entendido por todos. Sin embargo, yo creo que sus principios sí cumplen con algunas de estas características, y que sólo así pueden cumplir con el propósito para el cual se espera que sirvan, es decir, para el diálogo.

Mi opinión es que, aunque no se trate de principios metafísicos, sí tienen el carácter de valores éticos que deben compartir quienes quieran ser escuchados en el diálogo, de modo que si no contaran con el consenso homogéneo de los participantes, no se entiende cuál podría ser su función. Si no, pensemos en un diálogo en el que unos participantes mantienen una prudencia epistemológica, un respeto por los demás y un ánimo de solidaridad, mientras que otros participantes no comparten esos valores.

Y finalmente me pregunto: ¿no sería mejor establecer con anterioridad unas *condiciones de admisión* al diálogo, así sean mínimas y formales, antes de pensar en las religiones que van a ser invitadas? Creo que por ese camino cabría esperar mejores resultados.

Ejercitando con generosidad la *prudencia epistemológica*, Gómez nos advierte que sus principios “son sólo ejemplos de principios comunicativos... [que] no pretenden ser definitivos, ni exhaustivos, y deben ser corregidos, profundizados, reinterpretados, completados y transformados” (104). Un texto, en suma, que llama a la

reflexión y que no debería pasar desapercibido, y cuyo autor espera que sea controvertido.

Una última observación de carácter editorial: habría sido conveniente que aquellos libros que cuentan con edición en español se hubieran presentado así en la bibliografía, y que las citas que se hacen en el texto hubieran referido a las páginas de dichas ediciones. Para quien está interesado en conferir una cita, corroborar una afirmación o ampliar una información, esas referencias son de gran interés.

JORGE AURELIO DÍAZ

Universidad Nacional de Colombia
jadiaz9@cable.net.co

Díaz, Jorge Aurelio (ed.). *Correspondencia. Kant, Fichte, Schelling, Hegel.* Ochoa, H. & Gutiérrez, R., traducción, introducción y notas. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Colección General Biblioteca Abierta, 2011. 392 pp.

Este libro, publicado recientemente por la Colección General Biblioteca Abierta de la Universidad Nacional de Colombia, bajo la coordinación editorial de Jorge Aurelio Díaz, presenta la traducción al español de la correspondencia completa entre Kant y Fichte, Fichte y Schelling, y Schelling y Hegel. Las cartas comprenden desde el primer mensaje de presentación escrito por Fichte a Kant en 1791, hasta el último intercambio epistolar entre Schelling y Hegel en 1807. Esta tarea de traducción emprendida por los profesores Hugo Ochoa, de la Pontificia Universidad

Católica de Valparaíso, y Raúl Gutiérrez, de la Pontificia Universidad Católica del Perú, es un aporte invaluable para el estudio en español de la filosofía del idealismo alemán, no sólo en Latinoamérica, sino a nivel iberoamericano, pues hasta la fecha no existía una traducción completa de esta correspondencia. Se trata, además, de una edición crítica: las cartas vienen acompañadas de notas al pie en las que se aclara quiénes son los personajes mencionados en ellas –los protagonistas de la escena filosófica, literaria, cultural y política de la época– y cuáles son los textos y eventos a los que en ellas se hace referencia. Los traductores se han tomado incluso el trabajo de introducir citas completas de los documentos en los que los autores habrían hecho referencia explícita al trabajo de los otros –no sólo las publicaciones conocidas, sino también reseñas y escritos en periódicos de la época, así como conversaciones documentadas–: estas referencias cruzadas van desde los más vívidos elogios hasta los desacuerdos más radicales entre ellos, con frecuencia mucho más “viscerales” de lo que normalmente puede entreverse a través de sus escritos filosóficos. Cada sección tiene, igualmente, una introducción correspondiente, en la que se exponen, de manera breve pero muy completa, los elementos más importantes y característicos de las propuestas filosóficas de los autores implicados, así como la trama de relaciones personales y académicas existente entre ellos. Se tiene así acceso, mientras se lee, a toda la información necesaria para comprender el contexto que rodea el pensamiento de algunos de los representantes más des-

tacados de ese movimiento que suele conocerse bajo el nombre de “idealismo alemán”. Disponer de un trabajo como este enriquecerá la lectura directa de estos autores, especialmente para quienes, además de sus escritos, estén interesados en estudiar con detalle las motivaciones no explícitas detrás de sus obras, las dudas que rodearon sus planteamientos, y las críticas y discusiones que sostuvieron entre ellos. La compilación ofrece además una de las maneras más agradables de introducirse en las discusiones características de uno de los momentos más complejos y creativos de la historia de la filosofía moderna.

En efecto, los años que quedan comprendidos por estas cartas, así como los autores que las protagonizan, e incluso las ciudades alemanas en las que esta correspondencia tiene lugar (los escenarios de Jena y Weimar, por un lado, y de Berlín y Königsberg, por el otro), representan una época crucial en el desarrollo del pensamiento moderno y en la recepción definitiva que tuvo en Alemania el encuentro del movimiento de la Ilustración con el acontecimiento político de la Revolución Francesa. El idealismo y el romanticismo alemanes son así sólo dos modos de acercarse y describir una revolución cultural sin precedentes, que tuvo su comienzo con la publicación de la *Crítica de la razón pura* en 1781, y que recibió gran impulso a partir del rumbo que en general la filosofía crítica kantiana le imprimió al pensamiento y a la crisis de la Ilustración. Esta revolución intelectual estuvo atravesada por la recepción escéptica que tuvo la obra kantiana a lo largo de la década de 1780, la cual

marcaría el curso de las posteriores respuestas idealistas y románticas;¹ se vio animada, además, por la controversia teológico-panteísta que tuvo lugar entre Jacobi y Mendelsohn en 1786, la cual a su vez volvería a poner a Spinoza en el centro del debate filosófico. Finalmente, se trata de una revolución artística y literaria impulsada también por las figuras de Goethe y Schiller en Weimar, quienes entusiasmaron a toda una nueva generación con sus ideales estético-políticos, lo que dio lugar, entre otros, al famoso *Primer programa de un sistema del Idealismo Alemán* (escrito por la mano de Hegel, acompañado de Schelling y Hölderlin, sus compañeros en el seminario de Tübinga)² y a las reacciones de los primeros románticos alemanes, encabezados por los hermanos Schlegel y su revista *Athenäum*.³

La intención, así, detrás de la escogencia de los autores que recoge la publicación de esta *Correspondencia* no podría quedar más clara: si bien el libro no recibió el título de “Correspondencia del Idealismo alemán”, teniendo en cuenta tal vez, precisamente, las complejidades culturales y filosóficas de

- 1 El trabajo de Luis Eduardo Hoyos al respecto (2001) sigue siendo una referencia obligada para comprender este contexto. En 2008 fue publicado también en alemán.
- 2 Es conocida la controversia que existe alrededor del verdadero autor intelectual de este escrito. Para una discusión detallada pueden consultarse, entre otros, Jamme y Schneider.
- 3 El trabajo clásico para estudiar los orígenes del movimiento romántico en torno al *Athenäum* es *El absoluto literario* de Lacoue-Labarthe y Nancy. No hay traducción al español del texto.

la época, y el hecho de que muchos otros serían también protagonistas de dicho movimiento, presenta una mirada al desarrollo concreto que, tras el programa crítico del idealismo trascendental kantiano, seguirían las interpretaciones de la filosofía de Kant en lo que puede considerarse como una segunda etapa en la recepción de su pensamiento, después de las primeras lecturas popularizadas por el grupo de Reinhold, Jacobi, Schulze y Maimon; esto es, el curso que habría de tomar el programa “idealista” en las propuestas del “idealismo ético” fichteano y del “idealismo absoluto” de Schelling y Hegel.⁴ Esta recopilación proporciona, en efecto, una oportunidad para acercarse a la época en general, y a los eventos políticos y culturales que tuvieron una injerencia definitiva, aunque la mayoría de las veces oculta, en la elaboración del pensamiento filosófico de estos autores; pero ofrece, sobre todo, una puerta de entrada privilegiada al llamado “idealismo alemán” y a sus representantes más connotados. Las cartas permiten comprender hasta qué punto llegaba la intención, profesada por todos estos autores, de implementar y “corregir” la “letra” de la filosofía kantiana con el objetivo de llevar hasta sus últimas consecuencias el “espíritu” del pensamiento de Kant.⁵

- 4 Sigo aquí las distinciones que propone Frederick Beiser en sus diversas lecturas de esta época y de estos autores (cf. Beiser 31-32). La propuesta acerca de dos grandes etapas en la recepción de la filosofía kantiana está expuesta con detenimiento en Di Giovanni.
- 5 La distinción entre el “espíritu” y la “letra” de la filosofía de Kant fue casi un

De este modo se pronunciaba Fichte en su nota preliminar a la primera introducción a la *Doctrina de la ciencia*, en la cual dejaba en claro que él, más que nadie, creía conocer el auténtico pensamiento de Kant y que estaba dispuesto a dedicar su vida “a hacer de tamaño descubrimiento una exposición independiente por completo de Kant” (10). Qué tan lejos llevaría a estos autores dicha tarea y dicho convencimiento queda aún más claro por las reacciones de Schelling, en carta a Fichte del 12 de septiembre de 1799, frente a las críti-

.....
 lugar común entre los múltiples intérpretes de su obra en la década de 1790; se encuentra quizás por primera vez en Fichte en la segunda introducción a la *Doctrina de la Ciencia*, publicada en 1797. Esta intención de rescatar a Kant, incluso de sí mismo, que muchas veces estuvo ligada, además, a un intento por ir más allá de los preceptos “trascendentales” y “completar” la obra iniciada por él, es expresada de manera particularmente clara por Schiller ya en 1795 en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*: “En una filosofía trascendental en la que lo esencial es liberar a la forma del contenido y mantener lo puro necesario, libre de toda arbitrariedad, es fácil acostumbrarse a considerar lo material únicamente como impedimento y a representarse la sensibilidad como opuesta necesariamente a la razón. Esta concepción no se halla de ninguna manera en el *espíritu* del sistema kantiano, pero sí podría hallarse en su *letra*” (Carta XIII 213, énfasis mío). No resulta sorprendente que Kant estuviese rara vez de acuerdo con los resultados de estas interpretaciones, como queda reflejado muy claramente en la correspondencia y las notas recogidas por la traducción de Ochoa y Gutiérrez.

cas que Kant habría pronunciado ese mismo año en el *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung* en torno a la publicación de la *Doctrina de la ciencia*.⁶

Que sea él [Kant] quien, en adelante, arrastre consigo las muertas impresiones de yeso de su *Crítica*; desde ahora ya no merece ser interpretado trascendentalmente, como si hubiera dicho

-
 6 La respuesta completa ha sido publicada en español, con comentarios de Fernando Moledo, en *Ideas y Valores*, en el número monográfico sobre la filosofía de Hegel (cf. Kant). Kant califica allí a la *Doctrina de la ciencia* de “insostenible” por pretender ignorar la diferencia entre las condiciones formales de la objetividad y las condiciones de la realidad misma, queriendo con ello transformar la filosofía trascendental nuevamente en metafísica: “La *Doctrina de la Ciencia* pura no es más ni menos que una mera lógica, [...] por eso es un trabajo vano, y de ahí nunca intentado, entresacar de ella un objeto real” (136). Kant se refiere allí mismo tácitamente y de manera ambigua a Fichte como a un amigo ya bien sea generoso pero necio, o engañoso y pérfido: “Dice un proverbio italiano: ‘Dios nos salve de nuestros amigos, que de nuestros enemigos bien nos cuidaremos nosotros mismos’. Hay amigos bondadosos [...] que sin embargo se comportan a la inversa (torpemente). [...] Pero a veces los hay también engañosos que, pérfidos, se conducen con el lenguaje de la benevolencia, pendientes sin embargo de nuestra ruina” (*ibid.*). El texto, publicado muy poco después del despido de Fichte de la Universidad de Jena por cargos de ateísmo, sería leído por algunos, entre ellos el mismo Schelling, como una oportunidad por parte de Kant para librarse de las mismas sospechas que se habían formulado sobre Fichte.

inconscientemente lo que, por cierto, no ha dicho ni fue capaz de decir conscientemente. (Carta de Schelling a Fichte, 12 de septiembre de 1799; Ochoa y Gutiérrez 120)

A esto habría que añadirle, además, la respuesta de Fichte:

Sucede por regla general, mi querido Schelling, que mientras los defensores de la metafísica prekantiana no han cesado de decirle a Kant que él se ocupa de vanas sutilezas, Kant nos dice lo mismo a nosotros; sucede por regla general que mientras aquellos aseguran en contra de Kant que la metafísica de ellos permanecerá intacta, inmejorable e inalterable para toda la eternidad, Kant nos asegura lo mismo de la suya. (Carta de Fichte a Schelling, 12 de septiembre de 1799; Ochoa y Gutiérrez 132)

Puede verse ya, apenas con estos dos ejemplos, el interés que representa la perspectiva que ofrecen las cartas para el estudio del desarrollo del pensamiento de estos tres autores en sus primeras confrontaciones con la filosofía de Kant, en las relaciones que, para llevar a cabo esta tarea, establecieron entre ellos, e incluso en los primeros desacuerdos que llevarían en los años por venir a un distanciamiento definitivo entre sus planteamientos filosóficos. Pero hay algo más, algo que hace a estas cartas profundamente atractivas tanto para un lector versado ya en estos asuntos como para quien esté buscando apenas introducirse por primera vez en las discusiones filosóficas de estos años. La sensación que se tiene al leerlas es similar a la que produce quedarse mirando una de esas pinturas del siglo

xvii en las que, como a través de una ventana, nos sentimos espiando una escena a la que no hemos sido del todo invitados, y que sin embargo, o precisamente por eso, ejerce una fascinación particular sobre nosotros, lectores-espias. La correspondencia nos muestra, por ejemplo, más allá de los desacuerdos *de facto* entre la filosofía kantiana y los fundamentos del programa filosófico de Fichte, a un Kant que, muy a pesar de sí mismo, no puede evitar sentirse seducido por la admiración que produce en un discípulo como Fichte, a la vez que se muestra siempre sospechoso de las maneras como este último pueda interpretarlo en el futuro (*cf.* por ejemplo, la Carta de Kant a Fichte del 2 de febrero de 1792; Ochoa y Gutiérrez 61). Revela también a un Fichte que, inicialmente preocupado por no decepcionar a quien considera su maestro, cree alcanzar poco a poco lo que él lee como el aprecio e incluso el elogio de Kant con respecto a sus propios escritos (“Kant mismo, en una carta dirigida a mí, llamó fundamental a mi escrito y a la recensión del mismo” [Ochoa y Gutiérrez 69]), aunque gracias a la lectura que podemos hacer de correspondencias posteriores, queda claro que es realmente muy poca la atención que todos estos escritos merecían a los ojos de Kant, quien se excusa siempre ante Fichte, en casi todas sus cartas, por la falta de tiempo y de salud para leer los textos que este último diligentemente le envía y se asegura de hacerle llegar cumplidamente (*cf.* por ejemplo, Ochoa y Gutiérrez 74-75 y 85). Es por esto que finalmente podemos leer a un Fichte confundido cuando Schelling le informa de las reacciones

que Kant ha expresado públicamente contra su *Doctrina de la ciencia*; sin embargo, pese a las acusaciones algo mal intencionadas de Schelling (cf. nota al pie 6 de la presente reseña), Fichte se muestra hasta al final respetuoso de las intenciones que habrían llevado a Kant a escribir sus críticas contra él (cf. Carta de Fichte a Schelling, 20 de septiembre de 1799; Ochoa y Gutiérrez 135).

Se nos permite presenciar también cómo Schelling, quien inicialmente se declararía “convertido” a la filosofía de Fichte –lo describe en una carta a Hegel, con fecha del 6 de enero de 1795, como “el nuevo héroe en la tierra de la verdad” (Ochoa y Gutiérrez 300)–, poco a poco, y precisamente vía Hegel (quien siempre fue muy crítico de los postulados fichteanos), comenzará a distanciarse del pensamiento de Fichte, sin dejar de insistirle a este último, sin embargo, que ambos proyectos se encontrarán nuevamente al final del camino:

[C]réame que, aunque en apariencia me alejo de Ud., esto sólo sucede con el fin de acercarme totalmente a Ud., y sólo déjeme continuar por una tangente que parta de la circunferencia en la cual Ud. tiene el deber de encerrarse con la *Wissenschaftslehre*, pues tarde o temprano espero ciertamente volver a nuestro punto central, enriquecido con muchos tesoros, de tal manera que incluso ampliaré su sistema, según mi propio convencimiento. (Carta de Schelling a Fichte, 19 de noviembre de 1800; Ochoa y Gutiérrez 208)

Cualquiera que leyera los primeros escritos de Schelling, desde sus *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*

y el ensayo sobre *El yo como principio de la filosofía*, se daría cuenta (como lo hizo Hegel y lo señaló en su conocido *Differenzschrift: Sobre la diferencia de los sistemas entre Schelling y Fichte*) que este retorno anunciado era imposible: frente al “criticismo” de Fichte, Schelling introducirá el complemento del “dogmatismo” de Spinoza, para llegar, más allá del Yo práctico que la filosofía fichteana había puesto como fundamento de todo el sistema, a la idea de un “absoluto” allende a toda distinción sujeto/sustancia, Yo/No-yo. Comienza aquí verdaderamente el camino del idealismo absoluto y de una filosofía de la naturaleza, que en manos de Schelling y Hegel se propondría continuar tanto con la tarea crítica de la filosofía kantiana, sin caer en los riesgos de un escepticismo, como con la tarea de una filosofía de la naturaleza, sin caer en un materialismo dogmático. Es decir, un sistema aún fiel a las “intenciones” tanto de Kant como de Fichte, sin los dualismos en los que estos últimos habrían quedado “atrapados”, impidiendo con ello una verdadera filosofía de la libertad. Así es, al menos, el modo como tanto Schelling como Hegel, cada uno a su manera, concibió su tarea y responsabilidad para con la filosofía venidera, como queda también claro en la correspondencia que intercambiarían en los primeros años del desarrollo de su pensamiento; años en los que además trabajaron conjuntamente en la edición del *Kritisches Journal der Philosophie*.

Al final, las cartas nos permiten ser testigos también del último y definitivo desencuentro entre Schelling y Hegel, que explica la interrupción irreversible

de su correspondencia en 1807. Es evidente que ya en sus escritos de Jena (1802 en adelante) Hegel comenzaba a distanciarse de las posiciones expresadas y publicadas por Schelling, y que la posición privilegiada que Hegel le reconocía a Schelling como contendor de Fichte en el camino hacia una filosofía del absoluto convertía al primero, inevitablemente, en un momento “unilateral” que tendría que ser superado en una búsqueda cada vez más abarcadora de un verdadero sistema de la razón. Pero el modo como esta distancia se haría más evidente no habría podido ser anticipado ni por el mismo Schelling. Se trata de la famosa “traición pública” de Hegel a su amigo en la *Fenomenología del espíritu*. La mención es conocida: en referencia tácita a Schelling, pero evidente para cualquiera que estuviera medianamente informado de sus escritos, Hegel habla en su prefacio de “cierta” filosofía ingenua del absoluto, que en su intento por atribuirle todo valor “a la idea universal bajo la forma de la irrealidad” y la abstracción no termina siendo sino un “monótono formalismo” que busca “hacer pasar su absoluto por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos” (14-15). Si ya producía cierta sospecha la “justificación” que Schelling le daba a Fichte de su “liger” desvío del camino inicialmente compartido por ambos en la búsqueda de una compleción del sistema iniciado por Kant, aún más sospechosa resulta la explicación que vemos a Hegel dar a Schelling en carta del 1º de mayo de 1807, una de las que escribiría después de la publicación de la *Fenomenología*: “No encontrarás que en el prefacio

haya exagerado contra la banal vulgaridad que ha hecho tanto mal abusando particularmente de tus formas, y que rebaja tu ciencia al nivel de un estéril formalismo” (Ochoa y Gutiérrez 388). En otras palabras, “no es contra ti sino contra aquellos que te han malinterpretado contra quienes he escrito en el prefacio”. A lo cual Schelling sólo responde, en carta del 2 de noviembre del mismo año, mostrando con ello todo menos la ingenuidad que Hegel le atribuía a su filosofía: “puesto que tú mismo te refieres [en tu carta] a la parte polémica de tu prefacio, tendría que, por cierto, sobre la base de la justa medida de la opinión que tengo de mí mismo, tenerme en muy poco para darme por aludido en esta polémica” (Ochoa y Gutiérrez 388-389). No hay cartas entre ambos después de esta última.

Para quienes conozcan de antemano las polémicas filosóficas entre todos estos autores, de las que he citado aquí sólo una pequeña muestra, las cartas no dejarán de sorprenderlos, pues muestran no sólo el modo como cada uno de ellos leyó atentamente, admiró y comprendió las propuestas de los otros, sino su manera de reaccionar ante las críticas, de reformular sus propuestas y de buscar defender (asiduamente en algunos casos) sus propios puntos de vista. Para quienes no estén aún familiarizados con todo este contexto inmenso que es el idealismo alemán, las cartas serán una buena manera de acercarse por primera vez a estas discusiones. Algunas pocas citas ayudan a mostrar lo fascinante que puede ser adentrarse en este mundo de la correspondencia entre quienes, gracias precisamente a

estas polémicas, sentarían las bases de uno de los proyectos más multiformes e interesantes de la filosofía moderna. Sin embargo, no es sólo teniendo en cuenta estas consideraciones que debería ser leído y recibido un trabajo como el que Hugo Ochoa y Raúl Gutiérrez han puesto a nuestra disposición. En el contexto de una comunidad académica que tiende cada vez más a una especie de diálogo condescendiente, cuando lo hay, leer estas cartas es también un buen ejemplo, una invitación a retomar seriamente lo que significa pensar con y contra otros –lo que significa, en última instancia, crear academia. Las cartas no sólo son en este sentido una buena muestra de que, como lo mencionan los traductores en el prefacio, “la filosofía ha sido y será siempre un pensar que se vuelve sobre sí mismo” (Ochoa y Gutiérrez 33), sino que nos ayudan a ver, muy explícitamente, cómo la filosofía es siempre además un ejercicio de pensamiento “en común”, en diálogo –y esto incluye, por supuesto, la distancia, la interrupción, la crítica– con otros: en todo caso, un tomarse en serio unos a otros (y quizás menos en serio a uno mismo). Para Fichte, para Schelling, para Hegel, lo que estaba en juego después de la filosofía kantiana no era únicamente un proyecto teórico, la compleción de un sistema, la reconciliación de un dualismo que contradecía las aspiraciones más altas de la posibilidad de una “unidad” de la razón –todas estas son razones que a la vez los unieron en el proyecto del idealismo y los distanciaron en los modos concretos de llevarlo a cabo. Lo que sobre todo estaba en juego a partir de Kant, más allá de los acuerdos y des-

acuerdos del sistema, era la *posibilidad* misma de la libertad. El llamado a un uso *público* de la razón, que Kant había formulado unos años antes en su escrito sobre la Ilustración, vino a ser así el punto de partida de una filosofía convencida del poder liberador de la reflexión. Así lo manifiestan en varias ocasiones tanto Schelling como Fichte, y uno podría leer la filosofía hegeliana como un intento de puesta en práctica de este principio.

Este poder liberador no resulta únicamente del ejercicio crítico permanente, de una confrontación con las propias ideas y opiniones en virtud de una autonomía, y de un ejercicio comprometido de la responsabilidad del pensar. Se trata además, en el caso del idealismo alemán, de una metafísica y ontología de la libertad: de una reflexión que tiene como principio, como objetivo central y tarea incondicional, buscar en el primado de la razón práctica un fundamento seguro y firme, autocondicionado y por consiguiente incondicional, esto es, a la manera de un sistema práctico o sistema de la libertad. La *acción*, entonces, entendida a la vez como la actividad teórica y práctica por excelencia, aparece en estos pensadores, desde Fichte, como aquello que proporciona el único piso seguro e incondicionado a todo el sistema de la razón. “En el principio era la acción”. La frase del *Fausto* de Goethe suele citarse para recordar el hilo conductor de esta multiplicidad de sistemas y preguntas que, en el contexto de la Revolución Francesa, quedaron como legado y tarea para el pensamiento del siglo XIX. “Nuestro lema sigue siendo ‘razón y libertad’”,

le escribe Hegel a Schelling a finales de enero de 1795 (Ochoa y Gutiérrez 301). “El alfa y omega de toda filosofía es la libertad”, responde Schelling en su carta siguiente del 4 de febrero del mismo año (*id.* 307). La filosofía, y de ello estarían profundamente convencidos todos ellos, se juega todo en el terreno de la libertad, porque (en términos quizás ya más hegelianos) pensar la realidad es transformarla, y porque la tarea práctica por excelencia es *comprender* el presente –con todo lo que esto implica en un pensamiento que confía en la unidad última de la teoría con la práctica. Pensar y comprender nuestro presente es el primer paso para descubrir aquí y ahora, una y otra vez, las posibilidades de una realidad que reclama urgentemente libertad.

Leídos de esta manera, y gracias a los distintos elementos que a través de estas cartas se hacen visibles como preocupaciones explícitas detrás de la filosofía de estos autores (“mientras todavía estoy ocupado en convertir mis ideales de juventud, bajo la forma de la reflexión, al mismo tiempo en un sistema –le escribe Hegel a Schelling en carta del 2 de noviembre de 1800–, me pregunto ahora de qué modo volver para intervenir en la vida de los hombres” [Ochoa y Gutiérrez 335]), estos pensadores no se nos presentan como demasiado distantes en el tiempo. Si bien es cierto que hay aquí ya una distancia histórica insalvable que nos compromete de otro modo con la tarea del pensar (tarea que, entre muchas otras cosas, nos obliga a distanciarnos de estas “metafísicas de la libertad”), también es cierto que esto es un ejemplo de este compromiso, de

esta conciencia que se tiene de la responsabilidad de ejercer públicamente la razón, el mismo que movió a Fichte, a Schelling y a Hegel a continuar con la tarea kantiana de una crítica y una filosofía de la razón. Leer a estos autores a través de esta magnífica traducción de sus cartas, adentrarnos en toda una época que gracias a las extensas y muy completas notas a pie queda reconstruida ante nuestros ojos, quizás sirva entonces, a la vez, como recordatorio e invitación para forjar “academia”, para ejercer públicamente la crítica, para dejar de eludir esa responsabilidad que implica el comprometerse no sólo con el propio pensamiento, sino con la tarea misma del pensar.

No quisiera terminar esta reseña sin hacer explícito un agradecimiento múltiple: un agradecimiento, en primer lugar, a los profesores Hugo Ochoa y Raúl Gutiérrez por poner a nuestra disposición este material, que consiste en un aporte realmente único a los estudios en español del idealismo alemán; un agradecimiento también al profesor Jorge Aurelio Díaz, quien no sólo impulsó desde el principio el proyecto de publicación de esta correspondencia, sino que dedicó muy generosamente su tiempo y conocimientos sobre el tema a la edición de estas cartas; y finalmente, un agradecimiento al proyecto editorial de la Colección Biblioteca Abierta de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional, el cual, en cabeza de Camilo Baquero, a lo largo de cuatro años, adquirió un gran impulso y una muy alta calidad en sus publicaciones, y se atrevió a apostarle a este tipo de trabajos académicos.

Bibliografía

- Beiser, F. "The Enlightenment and Idealism". *The Cambridge Companion to German Idealism*, Ameriks, K. (ed.). New York: Cambridge University Press, 2000. 18-36.
- Di Giovanni, G. "The First Twenty Years of Critique: the Spinoza Connection". *The Cambridge Companion to Kant*, Guyer, P. (ed.). New York: Cambridge University Press, 1992. 417-447.
- Fichte, J. G. *Introducciones a la doctrina de la ciencia*. Madrid: Tecnos, 1987.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, Roces, W., trad. México: FCE, 1966.
- Hoyos, L. E. *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad Nacional de Colombia, 2001.
- Hoyos, L. E. *Der Skeptizismus und die Transzendentalphilosophie: Deutsche Philosophie am Ende des 18. Jahrhunderts*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 2008.
- Jamme, C. & Schneider, H. (eds.). *Mythologie der Vernunft. Hegels 'älteste Systemprogramm' des deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- Kant, I. "La declaración pública de Kant contra Fichte", Moledo, F., traducción, edición y notas, *Ideas y Valores* LV1/133 (2007): 133-149.
- Lacoue-Labarthe, Ph & Nancy, J. L. *L'Absolu littéraire: Théorie de la littérature du romantisme allemand*. Paris: Seuil, 1978.
- Schiller, F. *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Feijoo, J., traducción y notas. Barcelona: Anthropos, 1990.

MARÍA DEL ROSARIO ACOSTA L.
 Universidad de los Andes - Bogotá, Colombia
 maacosta@uniandes.edu.co