

a

Z

**RESEÑAS**

a

F

e

a



KOSELLECK, Reinhart, *Aceleración, prognosis y secularización*, traducción, introducción y notas de Faustino Oncina Covas, Valencia, Pre-Textos, 2003, 96 pp.

En este libro se recogen dos artículos de R. Koselleck extraídos de su última obra publicada, *Zeitschichten. Studien zur Historik* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000, reimp. 2003), en la cual el historiador y pensador alemán ha reunido los diversos trabajos con los que ha ido contribuyendo, en las dos últimas décadas del pasado siglo, a pergeñar las líneas metodológicas y conceptuales básicas de una teoría de la historia, la Histórica, planteada en el horizonte de la modernidad. El primero de ellos, «Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización», constituye una ampliación revisada de una conferencia publicada originariamente en italiano (*Accelerazione e Secolarizzazione*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1989); el segundo, «El futuro ignoto y el arte de la prognosis», fue escrito ya en 1984 y publicado por entonces en dos lugares diferentes (en: *Attempo*, Heft 70/71, 1984/85, pp. 80-85, y en: B. Lutz [Hrsg.], *Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt am Main/New York: Campus, 1985, pp. 45-59). La traducción castellana de ambos artículos, junto con la del célebre ensayo de la controversia con Gadamer efectuada hace algunos años por el propio Faustino Oncina (R. Koselleck/H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona: Paidós/U.A.B., 1997), viene así a complementar la edición española de *Zeitschichten* hecha recientemente, aunque de manera selectiva y parcial, por la editorial Paidós (R. Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós/U.A.B. 2001), sin llegar, empero, a completarla. Habría sido, sin embargo, deseable, por obvias razones de seriedad científica, que el lector hispano hubiera podido disponer de una edición única del texto íntegro de *Zeitschichten* en

castellano, por más que el libro de Koselleck, al ser de hecho una recopilación de conferencias y ensayos dados a conocer por separado con anterioridad, pueda prestarse con facilidad a la edición fragmentaria y dispersa, tan frecuente en nuestro país.

En cuanto a la traducción, bastante fiel al original alemán, la presente edición resulta impecable. Lo único que en este aspecto tendría que haberse resuelto quizás mejor son los problemas de concordancia en los tiempos verbales que se plantean ineludiblemente con el cambio de registro idiomático. Hecha esta salvedad, que afecta sólo a pasajes muy esporádicos, nada puede objetársele al texto castellano que se nos ofrece; es filológicamente respetuoso con su fuente y se despliega con precisión y fluidez.

La aparente heterogeneidad temática de los dos ensayos aquí seleccionados, a juzgar por el título de los mismos, obliga a preguntarse por las razones que han llevado al traductor a reunirlos (en lugar de otros, en principio temáticamente más afines) en un único libro, más allá de la mera yuxtaposición de ambos artículos en la segunda sección de *Zeitschichten*. Esas razones no pueden ser, no son en este caso ajenas al propósito práctico de Koselleck en su defensa epistemológica de la Histórica ni, más en concreto, al argumento que se trata precisamente de esgrimir y de subrayar con la reunión de sendos ensayos. De entrada, parece como si lo que se buscara fuese sugerir que la unidad temática o argumentativa reside paradójicamente en un contraste: el contraste entre la *singularidad de lo moderno*, que el primero de los artículos cifra en la experiencia histórica de la aceleración, y la *repetibilidad estructural de la(s) historia(s)*, que el segundo ensayo hace valer como condición de posibilidad de la prognosis. El propio Koselleck lo reconoce al subrayar al final de ambos artículos la dificultad de hacer pronósticos en un mundo de cambio tan acelerado que apenas hay lugar

en él para el reconocimiento en el pasado de estructuras temporales de utilidad cognitiva con respecto al futuro. La constatación de este contraste sirve, sin embargo, para poner de manifiesto la necesidad de intervenir en el curso histórico mediante una praxis dilatoria, que frene y corrija el devenir velocífero y sus consecuencias perversas mediante el afianzamiento de los factores socioeconómicos de «estabilización» y de «los condicionamientos naturales de nuestra existencia terrestre» (p. 71). Sale así a relucir, obviamente, el objetivo práctico de Koselleck de optimizar la modernidad depurando sus patologías. Mas en conexión con él está precisamente la reivindicación epistemológica del arte de la prognosis frente a la filosofía de la historia y a su noción de progreso vertiginoso. Aquí reside, a mi entender, la unidad temática de los dos ensayos seleccionados por Faustino Oncina. Ahí parece estar también para el propio traductor y editor la razón última de la reunión de los mismos, según se desprende de su Introducción (espec. pp. 28-30), en la que, por lo demás, se sitúan, atinadamente, estos ensayos en el contexto actual del debate acerca del carácter presuntamente «postsecular» de nuestra época (cf. Habermas, *Glauben und Wissen*, 2001).

En el ensayo «Acortamiento del tiempo y aceleración». Un estudio sobre la secularización» R. Koselleck replantea de nuevo la conocida tesis acerca de la modernidad como proceso de secularización, y lo hace desde el punto de vista de la filosofía moderna de la historia. En este horizonte aquel concepto, procedente del derecho canónico, adquiere un sentido metafórico que viene expresado con más precisión por los términos «mundanización» y, sobre todo, «temporalización». Con ellos se designan dos cambios fundamentales: por un lado, el reconocimiento del tiempo inmanente a la historia como el único horizonte de realización, mundana, de todas las tareas y desafíos del hombre, y, por ende, de la

eternidad misma, que ahora él reclama exclusivamente para sí; mas, por otro lado, esta exclusividad del tiempo mundano conlleva la disolución de la tradicional oposición entre lo espiritual y lo secular, entre el allende y el aquende, en favor de la oposición entre pasado y futuro, sobre la cual se articula una experiencia específicamente histórica del tiempo, diferente de la natural, que permite concebir la historia como obra del ser humano. Esa experiencia propiamente histórica (y humana) del tiempo es la de la *aceleración* que acompaña al fenómeno del progreso (cf. pp. 46-47).

Koselleck nos sitúa así ante la cuestión clave de su artículo: «¿Se puede explicar la incontrovertible experiencia de la aceleración moderna sólo a partir de su origen cristiano», esto es, como una forma de secularización? (p.47). Antes de resolver esta cuestión es preciso identificar alguna experiencia del tiempo en la tradición judeocristiana de la cual el fenómeno de la aceleración pudiera considerarse su versión secularizada. Para Koselleck ese precedente religioso no puede ser otro que la vivencia del *acortamiento del tiempo* en la interpretación apocalíptica del Juicio Final. Se trata de la previsión de una velocidad frenética creciente en los ritmos del tiempo natural, cada vez más breves, con la que se anuncia la inminencia del fin del mundo y con él la de la salvación del hombre. Semejante abreviación apocalíptica tiene carácter trascendente no sólo por hallarse ligada a una esperanza de redención escatológica sino sobre todo por constituir una determinación «extrahistórica y suprahistórica» de Dios, sobre la cual «el hombre mismo no podía decidir» (pp. 51-52). La pregunta crucial por el carácter secularizado del fenómeno moderno de la aceleración queda así reformulada de una manera mucho más concreta: ¿se puede considerar, y hasta qué punto, la aceleración en el horizonte del progreso como la experiencia o forma secularizada del acortamiento del tiempo en el

horizonte escatológico del juicio universal? (cf. p. 54 y ss.).

La posición de Koselleck en este punto resulta algo ambigua. Pues si parece bastante claro que para él la aceleración moderna constituye una forma de secularización en el sentido metafórico de la «mundanización» y «temporalización», su postura se torna, en cambio, menos inequívoca con respecto a si el fenómeno «secular» de la aceleración ha de interpretarse *además*, a la manera de K. Löwith (*Weltgeschichte und Heiligeschehen*, 1953), como el traslado de contenidos y esperanzas cristianas al horizonte mundano, o si, por el contrario, ha de ser entendido en su peculiaridad histórica, prescindiendo de toda doctrina cristiana, tal como sostuvo H. Blumenberg (*Die Legitimität der Neuzeit*, 1966). En relación con lo primero, el autor de *Zeitschichten* subraya, en efecto, las diferencias semánticas que especifican el significado «mundano» de la aceleración en su afinidad rítmico-temporal con el acortamiento apocalíptico del tiempo, a saber: el cambio de sujeto de la acción, que pasa de Dios al hombre, y el cambio de sentido en la velocidad del tiempo intrahistórico, que no se representa ya como el rápido acercamiento de su final sino más bien como el progresivo avanzar en un futuro abierto que se hace visible precisamente por contraste con la uniformidad del tiempo natural, el cual permanece ahora inalterado.

En relación con la segunda cuestión, Koselleck trata ciertamente de mostrar su proximidad a la posición de Löwith, y en este aspecto sostiene que la indiscutible asunción de la herencia cristiana reside tanto en la concepción teleológica de la historia a la base de ambas experiencias, como principalmente en la interpretación soteriológica, cuasi religiosa, de las expectativas intramundanas del progreso en términos de realización del reino de la felicidad y de la libertad llevada a cabo por los filósofos ilustrados y revolucionarios de la historia (cf.

pp. 55 y ss.; p. 62). Sin embargo, esta tesis se matiza de continuo con dos argumentos que sitúan a Koselleck claramente en los aledaños del planteamiento nuclear de Blumenberg. Por un lado, después de la Revolución Francesa —admite el historiador germano— la comprensión soteriológica desaparece progresivamente conforme pasan a primer plano una serie de experiencias de progreso y transformación en todos los ámbitos de la sociedad (cambios políticos revolucionarios, avances técnicos en transportes y comunicaciones, división y mecanización del trabajo, desarrollo industrial, etc.), que ya «no son deducibles de las expectativas cristianas de salvación» (p. 67), sino más bien verificación y consecuencia de la aceleración intramundana misma, que venía así a acreditarse como una experiencia *autónoma* y a convertirse en una categoría específica de comprensión del tiempo histórico de la modernidad (cf. pp. 63 y ss.). Más relevante aún es, por otro lado, el hecho de que Koselleck reconozca que «el núcleo duro de la experiencia moderna de la aceleración» estuvo constituido ya desde el siglo xvi «por los descubrimientos y las invenciones de las emergentes ciencias de la naturaleza» (p. 53) y, en definitiva, por el *progreso científico-técnico*, que no podía ser explicado a partir de premisas teológico-religiosas como las del Juicio Final (cf. p. 55, 63). De este modo Koselleck parece llevarnos a la conclusión de que la aceleración acabó elevándose a categoría autónoma de comprensión del tiempo histórico moderno no tanto porque «secularizase» o «mundanizase» determinadas expectativas cristianas de salvación (por más que en el siglo xviii se hiciera esta interpretación), cuanto más bien porque su base de experiencia fue siempre «secular» e intramundana, la del progreso de la ciencia y de la técnica, aun cuando tal experiencia, o la de sus efectos, no llegara a generalizarse socialmente hasta comienzos del siglo xix.

El segundo de los ensayos, «El futuro ignoto y el arte de la prognosis», saca a relucir el papel del pasado y de la experiencia histórica en el conocimiento del futuro. A partir de la constatación de su base antropológica en lo que Kant llamó la «facultad de prever» inherente al hombre como ser práctico, Koselleck fundamenta el arte de hacer pronósticos en la posibilidad de transponer cognoscitivamente la evidencia de la experiencia al horizonte desconocido de la expectativa, por más que «el estatuto de lo futuro no se corresponda plenamente con el estatuto de lo pasado» (p. 75). Ahora bien, dicha posibilidad descansa en la *repetibilidad* de determinadas *estructuras* persistentes y en ciertos *procesos duraderos* detectables en la experiencia histórica, que sobreviven a los acontecimientos particulares y los trascienden en forma de condiciones o circunstancias en las que éstos aparecen (condiciones geográficas, condiciones jurídico-institucionales, actitudes y mentalidades, constelaciones del poder político, etc.) (cf. pp. 79-80). Analizando algunos ejemplos históricos de pronósticos políticos, Koselleck muestra que el éxito de la predicción sociopolítica depende de la cantidad de estructuras o «estratos temporales de posible repetición» que se hayan tenido en cuenta, y propone a este respecto una clasificación de los diversos pronósticos en tres tipos ideales en función de la cuota de experiencia histórica puesta en juego en ellos (prognosis desiderativa, prognosis forzada y perentoria, y prognosis de condición alternativa) (cf. pp. 87 y ss.). Por último, tras ofrecer una tipología de los diversos estratos del tiempo según su utilidad predictiva (el plano temporal de las acciones cotidianas a corto plazo de los individuos, «el plano de las tendencias a medio plazo» o «condiciones transpersonales» del acaecer histórico, y «el plano de duración metahistórica», constituido por ciertas «constantes antropológicas» así como por algunas «estructuras» repetibles «de la

experiencia histórica» que funcionan como «condiciones de posibilidad de historias», detectables en la reflexión teórica de los historiadores sobre determinados eventos), Koselleck insiste en la dificultad de «hacer pronósticos a corto plazo» en la actualidad, en la cual no sólo los factores condicionantes de cada acción individual se han diversificado y multiplicado hasta lo inabarcable, sino que también los «lapsos de experiencia» inherentes a las «constantes transpersonales», que antaño mantenían «estable el marco de las condiciones de los procesos a medio plazo», se transforman de manera incesante y se acortan cada vez más a velocidad creciente (cf. p. 96). En esta situación la historiografía parece condenada a abandonar su tradicional función cognoscitiva en favor de la sociología. Aun así, la posibilidad del pronóstico fiable dependerá de que se logre «insertar en el futuro más efectos dilatorios» procedentes de una mayor estabilidad de «las condiciones generales económicas e institucionales de nuestro obrar» (p. 96).

Maximiliano Hernández Marcos

DE BARROS DIAS, José Manuel, *Miguel de Unamuno e Teixeira de Pascoaes. Compromissos plenos para a educação dos povos peninsulares*, Lisboa, Temas portugueses-Imprensa Nacional-Casa da Moeda, octubre de 2002, vols. I-II, pp. 396 (vol. I) y 504 (vol. II).

Este estudio corresponde a la Tesis doctoral de D. José Manuel de Barros Dias, profesor de la Universidad de Évora (Portugal). De Barros Dias es un apasionado del pensamiento filosófico portugués, y de modo particular, de la modernidad y contemporaneidad de tal pensamiento. El autor concilia esa pasión con otra, a saber: la del pensamiento filosófico español moderno y contemporáneo, sobre todo el que se refiere al paso del

siglo XIX al siglo XX, lo que quizá se pueda expresar de otra forma: la Generación del 98.

José Manuel de Barros Dias ama lo vivo y lo concreto. Siempre muy preocupado por el tema de la «hispanidad» en Miguel de Unamuno, le lleva a recorrer la figura del pensador vasco a la par que la de su amigo filósofo portugués Teixeira de Pascoaes.

La posición más honda y auténtica del profesor De Barros Dias no es nada fácil de captar y caracterizar. La expresión «pueblos peninsulares», que es central en el título de su trabajo, viene naturalmente de antaño. No quiere decir que haya iberismo críptico en el autor. Es más esperable que haya la consciencia de que Iberia es una gran familia de pueblos. No parece, en absoluto, que De Barros Dias quiera la disolución del Estado Portugués en el eventual nirvana ibérico, o en el seno del finalmente Estado Integral Español tallado por la mano dura de los Reyes Católicos hace cinco siglos. En el centro del presente estudio está, en efecto, el problema del Estado. Subyacente al problema del Estado está el problema de las nacionalidades peninsulares. Y es en articulación íntima con el problema de las nacionalidades —el problema de las identidades nacionales— donde se coloca el problema de la educación. El pueblo portugués es el único de los pueblos peninsulares que hace casi mil años se constituyó y construyó como Estado: su Estado, el Estado portugués. Todos los demás acabaron por ser absorbidos por Castilla, por el Estado castellano, dicho —con o sin eufemismo— Estado español.

Unamuno y Pascoaes fueron amigos, muy amigos: el I volumen de este trabajo exhaustivo y riguroso del profesor De Barros Dias lo pone bien en evidencia. Tuvieron afinidades diversas en cosas esenciales. Mas no en lo concerniente a un mismo proyecto político para la Península. Pascoaes fue un nacionalista portugués intransigente. Como Camões, hubiera muerto por la Patria si España hubiera aglutinado políticamente a Portugal. Y, es más,

a la luz de sus más puros sentimientos políticos se puede entender su simpatía para con Cataluña y para con Galicia: los dos primeros huesos que Castilla tendrá siempre que roer antes de absorber a Portugal. Unamuno es un vasco que defiende la unidad política de Iberia sobre la hegemonía de Castilla. Unamuno y Pascoaes —por muchos y diferentes motivos— son, con todo, dos hermanos ibéricos, no dos enemigos. Tienen cada uno su idea de qué es su casa, pero son hermanos.

De Barros Dias atraviesa y perfora la filosofía y el sentimiento de ambos pensadores —son, en efecto, los dos, pensadores dramáticos, de pensamiento sentimental y de sentimiento «pensamental», apurando el lenguaje—, para comprender mejor una de las tensiones básicas del alma ibérica, todavía hoy pendiente de futuro.

La educación es central en este estudio. Es un problema desde siempre mal resuelto en el conjunto de los pueblos peninsulares, por lo menos desde la crisis del «antiguo régimen» y la eclosión de la modernidad. La Educación es más que un problema, es un drama. Como tal lo viven Unamuno y Pascoaes. El futuro de España, el futuro de Portugal, imponen la apuesta absoluta por la educación. Dice el autor de esta obra, con ambigüedad y claridad, *por la educación de los pueblos peninsulares*. ¿Este problema está solucionado? Diremos que este problema continúa por solucionarse. Diremos incluso, que este problema exige en la actualidad una radical reformulación, como tan nuevas y oscuras son las condiciones históricas presentes.

Por todo esto este estudio es tan actual. Aparece —no por casualidad— en el momento histórico de integración europea y de globalización/mundialización. Toca al mundo, toca en el mundo. Toca a España. Toca a Portugal. Y el punto donde toca es en el cerne. El cerne es la columna vertebral del árbol, por donde circula la savia, o sea, la vida. Unamuno y Pascoaes no son sólo

dos grandes escritores y dos grandes filósofos: son dos paradigmas del cerne –múltiple y, para nosotros, sin duda doble– de la Península, de la identidad plural de la Península, del futuro no sabemos si plural de la Península. El estudio de José Manuel de Barros Dias está en el cerne de la actualidad. Porque la globalización y la integración europea pueden muy bien venir a morir a manos de las identidades nacionales. Y sólo en Iberia hay varias.

Este estudio –que, efectivamente, es uno siendo trino, que es de enorme complejidad– es literalmente exhaustivo, de gran calidad científica y de insuperable rigor en la información recogida, ejemplo, no de erudición, sino de cultura viva. La línea interpretativa general, y las interpretaciones más particulares, revelan acierto y sutileza por parte del autor. La contextualización operada es de gran amplitud, permitiendo en particular comprender, no sólo la Península, sino también todo el mundo por donde Iberia se expandió. La estructura de la obra revela un apurado sentido arquitectónico y una sólida sistematicidad. La conceptualización de base es rica y el análisis riguroso.

Se puede decir, en síntesis, que se trata de una notable contribución: para un mejor conocimiento de Miguel de Unamuno y de Teixeira de Pascoaes, en general y por lo que respecta a la educación; para un mejor y más amplio conocimiento del ideario profundo del «Renacimiento Portugués» y de la Generación subsiguiente al 98; para una mejor comprensión de la cultura hispanolusa; para enriquecer la Filosofía de la Educación en general y, en particular, la pensada precisamente en la Península; para más consciente y clarivamente pensar-nos el futuro de nuestra educación y el propio futuro de la Patria, en los diversos contextos concéntricos en que ésta históricamente se inscribe.

El autor de esta obra espera de los lectores que atiendan debidamente, que ten-

gan los ojos puestos en el porvenir. Y el porvenir es para donde queremos ir.

Sergio Rodero Cilleros

KOCH, A. F.; OBERAUER, A.; UTZ, K. (eds.): *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen «Subjektiven Logik»*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, 2003.

En los últimos años se viene impulsando en Tubinga, bajo motivación de A.-F. Koch, la investigación de la doctrina del concepto como lugar por antonomasia para la comprensión no sólo de la *Ciencia de la lógica (CdL)* de Hegel, sino de su filosofía en general. Impulso significativo, dado que la investigación del hegelianismo hasta ahora ha descuidado la lectura de la obra en la que Hegel pretende fundar su sistema y donde se expone lo más complejo –y más característico según los editores (9)– de su idealismo, a saber, el paso de la necesidad a la libertad. Como primer resultado de estos esfuerzos –producto de un encuentro celebrado en Tubinga en el verano de 2001– aparece el volumen compilatorio aquí reseñado, cuya estructura agrupa las contribuciones en cuatro bloques temáticos: 1) La lógica del concepto en conexión con las partes anteriores de la *CdL* (Koch, Halfwassen, Iber), 2) Cuestiones específicas de la lógica del concepto (Kruck, Schick, Oberauer, Pinkard, Fulda), 3) Idea y método (De Vos, Nuzzo, Utz) y 4) Lógica y filosofía real (Burbidge, Pippin).

Anton Friedrich Koch abre el volumen ensayando una lectura –con lenguaje formal-lógico y símiles ilustrativos– articulada de la *CdL* con el objeto de explicar el despliegue de sus momentos a través de las operaciones que implica el «carácter de ausencia de presupuesto» (*Voraussetzungslosigkeit*) pretendido por Hegel. Para el autor, la doctrina del concepto plantea el



«cumplimiento» de tal pretensión al mostrar que los presupuestos mínimos (el darse de lo inmediato y de la negación) operantes desde el inicio de la *Lógica*, han de ser comprendidos como presupuestos que configura el pensar, en tanto, con ello, se sienta a sí mismo desde la indeterminación y auto-mediación constante (17-18). En este sentido, dado que el pensar puro carece de presupuesto, la *CdL* es la exposición de la «autocorrección» del pensar, en tanto norma –en el sentido hegeliano de que su cumplimiento es su superación como norma (17). A través de la distinción entre discurso (dialéctica) e intuición (especulación) el autor comienza con una revisión del carácter proposicional de este proceso para presentarlo como «proposicionalidad» propiamente dicha (articulación de estados de cosas originarios: ser, esencia, concepto) «en su forma pura y lógica» (18-20). Sobre esta base, *la lógica del ser* expone –así el autor– la *inconsistencia* presupuesta por el pensar (20-22), el cual ha de comprenderse de modo dinámico debido a su carácter de contradicción o negación simple: una especie de «estallido originario» (Urknall) lógico (22). Esta «inconsistencia» sienta la negación definitiva del ser, con lo que la *lógica de la esencia* se ejecuta como negación absoluta sin operando previo o inmediato –dando continuidad en esto quizás a la tesis de Dieter Henrich: negación como operación fundamental de la *CdL*–, es decir, como negación lógicamente equivalente a su propia negación –plausiblemente ejemplificado por el autor, en este y otros ensayos, a través de las «sentencias de los mentirosos [de Creta]» (23)–, sustituyendo así la contradicción del ser por la de la reflexión: una suerte de «imagen basculante» entre identidad y diferencia (25). Proceso que concluye en la *lógica del concepto* como la descripción de aquello que se sienta y sabe como lo que es: la operación singular que se identifica con su operando y su resultado» (17),

o la «necesidad de la posibilidad del acompañamiento del yo pienso» (25) que se sabe a sí mismo. De donde la supuesta estructura del ser y la negatividad no sería ninguna subsistencia –secundando la tesis de H.-P. Falks– sino que «desemboca en la transparencia del concepto» (29), que es lo propiamente real, lo libre de estructuras ónticas y la unidad lograda en la autorreferencia pura (30).

En clara discrepancia con esta «ausencia de presupuesto» o interpretación hegeliana de la esencia de la subjetividad, Jens Halfwassen se centra en «la confrontación de Hegel con el Absoluto de la teología negativa», con el objeto de mostrar la infructuosidad del esfuerzo hegeliano de superar «desde dentro» la concepción de Absoluto de la teología negativa como punto final situado más allá del ser y del pensar (32), con lo que se pone en tela de juicio el éxito del proyecto hegeliano de conducir completa y positivamente el Absoluto de la teología negativa hacia su «verdadera» infinitud como autorreferencia pensante de la subjetividad, o sea, como «concepto» en tanto verdad del Absoluto (33). El autor sostiene que este procedimiento es inapropiado debido a que lo Uno absoluto de Plotino, Proclo y Platón «no es ningún Absoluto en el que el pensar negador *encuentre lugar*, como Hegel piensa, sino pura trascendencia a la que no llega el pensamiento mientras sea tal y no se trascienda en el  $\epsilon\kappa\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ » (44). Asimismo, continúa el autor, algunos aspectos de la teología negativa neoplatónica se anticipan a la autotranscendencia hegeliana: Juan E. Eurígena, en lo referente al hacer absoluto en el que se comprenden las aprehensiones consumadas de toda determinación, con lo que no pueden ser externas al absoluto (44-45); Nicolás de Cusa y su especulación sobre el «non-aliud» y el «conceptus absolutus», como un oculto que permanece tal en todo mostrarse, con lo que, al contrario de Hegel, afirma la trascendencia del absoluto (46). Datos,

sobre todo la referencia al Cusano, que inducen al autor a ubicar la causa de este intento fallido de Hegel en su concepción motriz de la totalidad absoluta, la cual no permite que entre en escena una trascendencia en sentido estricto (46-47). Por otra parte, así el autor, el diálogo de Hegel con la teología negativa ciertamente es fructífero para *su propia* empresa de concebir el absoluto como verdadera infinitud: «La deslimitación del pensar a través de la negación de todos los contenidos particulares es el denominador común en el que confluyen los objetivos de Hegel y de la tradición platónico-neoplatónica de la teología negativa» (47)<sup>1</sup>.

Con otros intereses Christian Iber realiza un comentario reconstructivo del capítulo «La relación absoluta» para ensayar una explicación (o justificación) del paso de la esencia al concepto. Reitera los criterios por los cuales sólo la substancia spinoziana –no la cartesiana ni la aristotélica– puede servir de base al «concepto del concepto» hegeliano: «in-sich-sein» y «durch-sich-Begriffensein» (52), resaltando la «fuerza de la substancia» como forma de realización de la relación absoluta

<sup>1</sup> Sin dejar de reconocer la razonable crítica del autor respecto a la supuesta superación hegeliana del Absoluto de la teología negativa, se impone –quizás más como matiz que como objeción– la importancia de retener el sentido de *relación absoluta* (cf. *GW* 11, 393 y ss.) –o modo necesario como la realidad efectiva existe en general: relacionándose consigo– que Hegel persigue del Absoluto en tanto *necesidad absoluta* (ex)ponente de sí: ser como *reflexión* por antonomasia (id.). En todo caso, la «trascendencia» del Absoluto no parece ser la mayor preocupación de Hegel en la *Lógica* –tal vez más bien su inmanencia o realidad efectiva en tanto concepto. La crítica al respecto podría sin duda encontrar lugar, como es aquí el caso. La cuestión es, no obstante, en qué medida afecta tal crítica al planteamiento central de la *Lógica*. Este asunto no parece quedar del todo claro en el ensayo de Halfwassen.

en tanto necesidad, factor éste que se hace ostensible en la substancialidad, causalidad y acción recíproca de la *lógica de la esencia*, pero que como tal exige una autorreferencialidad inmanente a ella, con lo que la fuerza o violencia de este tránsito se refiere por tanto a la necesidad misma (54) –con ello desmarca, aunque sin argumentación explícita, este pasaje de las interpretaciones intersubjetivistas que consideran la transformación de esa violencia en libertad y reconocimiento (cf. id. nota 7). De lo que concluye que: a) el paso al concepto puede ser expuesto como reconstrucción esencial-lógica de la substancia spinoziana, cuya carga genética de metafísica del comienzo permite divisar el concepto desde la substancia, de modo filosófico-emancipador; y b) la doctrina del concepto de Hegel sustituye la estructura de *causa sui* de la substancia spinoziana por la estructura autofundante por autocontradicción de su negación (66). El autor ofrece un comentario que parece sólo reproducir el complejo problema que pretende comentar: el paso de la necesidad a la libertad que prepara el capítulo en cuestión.

El volumen cuenta también con una contribución de Terry Pinkard, quien se ocupa del problema de la «objetividad y verdad dentro de una lógica subjetiva». El autor parte de la hipótesis de que, al parecer, Hegel no supera, sino que confirma, la tesis de Fichte al concebir la subjetividad como verdad de la objetividad (120), o al pensar el espíritu como lo que se despliega en el tiempo y por el cual lo subjetivo es unificado con lo objetivo (119). ¿Cómo puede concebirse un pensar sometido a norma (lógica) y creador de las mismas?, ¿es posible que el pensar se piense a sí mismo?, ¿implica ello objetividad? (cf. 130-131). Desde estas interrogantes Pinkard intenta dar continuidad a la exégesis –discutible, aunque en parte se trate de ello– de Robert Brandom (*Making It Explicit*, 1994) que

comprende la «realización» de lo lógico-metafísico sólo como condición «social-normativa» –como articulación social de las conclusiones lógicas–, de modo que la «verdad» del concepto sea realmente el modo como éste se realiza en la práctica, el «modo en que es usado» (131). Así, por ejemplo, la dialéctica del amo y el esclavo plantea la disolución histórico-social de la «paradoja kantiana» (130-131), al tiempo que desarrolla la unidad subjetividad-objetividad como superación del problema del pensar: el pensar sometido a normas que él mismo se ha dado, con lo que se ejecuta siendo «lo otro de sí mismo» (131-132). «En fin, la idea absoluta como unidad del punto de vista subjetivo y objetivo, y en efecto como el reino del fundamento mismo, debe ser comprendida del siguiente modo: ella es exigida por todas las demás normas que encausan acciones de juicio» (133). El hacerse efectivo del concepto no se refiere, según el autor, al realizarse o darse a sí mismo del concepto en la realidad material-objetiva de la praxis, sino que su realización sólo es posible dentro de la dimensión del pensar, lo cual implica un análisis de significado de la conceptualidad (133), la cual, en la praxis, se traduce en estructura normativa al comparecer ante una naturaleza que –en tanto idea que intuye– es independiente y se realiza en su propia libertad (se libera a sí misma) (134)<sup>2</sup>.

«Ni en su totalidad ni en ninguna de sus partes». Con esta peculiar fórmula irrumpe en el volumen la clara y decidida exposición de Hans Friedrich Fulda de lo que considera no debe esperarse de la «lógica» hegeliana: ni «ontología» (135), ni «metafísica» especial o propia en el sentido precrítico moderno de «cosmología», «psicología» o «teología» (136), ni tampoco una «lógica trascendental» (136). Su único objeto –afirma– es la *idea absoluta* (135), a lo que añade que en definitiva «la “lógica subjetiva” sea simplemente un sucesor de la ana-

lítica trascendental de Kant» (136). Para mostrar esto realiza una lectura del capítulo «teleología» de la *CdL*, con especial atención en el apartado del «fin alcanzado», de donde expone plausiblemente el problema del concepto en su objetividad a través de la distinción y articulación entre teleología interna y externa (planteadas en el «mecanismo» hegeliano a modo de ajuste de la conformidad a fin interna kantiana), bajo la clave de lectura que ofrece la «lógica de la teleología interna», la cual «describe la estructura de algo que es *fin por sí mismo* en su *propia* exterioridad y que puede ser denominado *autofin* (*Selbstzweck*) [...] El pariente próximo de este concepto de conformidad a fin interna será por tanto el concepto de organismo» (147). Razón por la cual resalta la importancia de no desterrar de la filosofía de la naturaleza el concepto de fin, ya que es la única manera de evitar una heterogeneidad del concepto respecto de la objetividad, reservando la inmanencia para el mecanismo que, después de todo, es la verdad de la teleología externa (148). A lo que sigue la compleja pregunta de cómo reconocer la teleología interna (de lo orgánico) en una filosofía de la naturaleza.

<sup>2</sup> Es evidente que la clave interpretativa (social-normativa) de Pinkard tiende a obviar el contenido real-filosófico de la unidad de subjetividad y objetividad, pretendida por Hegel de modo explícito en la idea absoluta; y a reducir la *Lógica*, o la justificación de tal unidad, a *normas del enjuiciar* (128) –argumento que ciertamente es válido para desmarcar el planteamiento de Hegel de los vestigios de una prueba ontológica de la existencia de Dios, como bien lo reseña el autor en una extensa nota sobre este asunto en Kant y Hegel (126 nota 16)–, no obstante las implicaciones metafísicas y real-filosóficas de la unidad subjetivo-objetiva, constantes en la *CdL* (v. g. *el tránsito* del mecanismo a la teleología, en el que el concepto es «en libre existencia»), parecen acusar que tal exégesis es plausible sólo como explicación de una dimensión importante de la *idea*.

Cuestión a la que el autor no ofrece respuesta, sino que sugiere sea buscada a través del esclarecimiento de «la conexión que existe entre la teleología *externa* del *conocer* natural-filosófico y el desarrollo del *contenido* de conocimiento de la filosofía de la naturaleza» (148). Respecto a la pregunta de cómo se conjuga la teleología con el espíritu subjetivo, el autor responde que sea como inteligencia teórica y práctica (id), «la objetividad es por tanto ahora aquella del proceso de la naturaleza externa, así como de la interna y antropológica del espíritu subjetivo mismo» (148), lo cual implica un fin en el que la razón infinita –presupuesta para su saberse en el saber– se finitiza (id.). Sostiene que, pese al insuficiente desarrollo por parte de Hegel del paso del espíritu subjetivo al objetivo, todo lo que Hegel dijo al respecto no deja lugar a dudas de que la lógica del traspaso de la teleología externa a la interna desempeña un papel argumentativo importante (149). El objetivo principal (o intención de fondo) que probablemente condujo al autor a desarrollar esta interpretación desde la teleología –a saber, cómo se ejecuta la conexión de teleología eterna e interna en el ámbito de la *eticidad*: en el paso de las corporaciones de la sociedad civil al estado, o de la historia universal al espíritu absoluto (150)– queda sólo sugerido en el artículo como paso siguiente necesario del final de la *Lógica*. Como complemento cabe expresar que se echa de menos en el artículo alguna mención al concepto aristotélico de fin como principio interno de la naturaleza, el cual conforma el punto de referencia de Hegel para destacar la ganancia de la diferenciación kantiana de teleología interna y externa (cf. *Enz* § 204 Anm; 360 Anm).

Por su parte Angelica Nuzzo presenta una lectura del final de la *Lógica* a través de las implicaciones del concepto como método, lo cual –persiguiendo el objeto de registrar la determinación de la existencia

como problema *lógico* o *epistemológico* en Hegel (174)–, le permite distinguir entre «existencia “en el concepto” y existencia “fuera del concepto”»: «la tesis principal es que la “existencia” constituye la *función topológica* que redetermina *en contenido* las formas lógicas retrospectivamente en relación con el concepto que se expone a sí mismo» (173-174). Esta función de la existencia sienta las determinaciones lógicas *dentro* o *fuera* (antes o después) del concepto (174). Para ello ensaya una explicación –bastante precisa y detallada– del concepto de realidad en la lógica especulativa de Hegel a través de los resultados de la crítica de Schelling, Feuerbach, y Trendelenburg (174-177); y de una conexión de Descartes y Kant con la interpretación hegeliana de la función de una deducción trascendental, la cual plantea la pregunta por la verdad de las estructuras lógicas (177-179). Luego describe la diferenciación entre realidad y existencia del concepto distinguiendo entre existencia, realidad empírica y existencia libre, la cual, esta última, es el resultado de «la decisión [de la idea] de liberarse de las limitaciones de la posición o existencia lógico-interna», lo que constituye «el mayor acto de libertad lógica» (187)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Con las expresiones «existencia» «dentro» y «fuera» del concepto, el texto parece dejar –en contra de la intención de la autora– la inconclusa impresión, al menos en nuestra lectura, de que Hegel comprenda o admita en algún momento una suerte de dualidad ontológica dentro de la lógica subjetiva. Probablemente tal impresión desaparezca si se resaltara que la pretensión de Hegel es más bien llevar la intuición (*Anschauung*) sensible a la intelectual que comprende la totalidad objetiva (cf. *GW* 12, 42). En este sentido conviene hablar mejor de realidad intuida «antes» y «después» (asimilados ciertamente en el «dentro» y «fuera» que destaca la autora) del concepto tal como lo plantea Hegel (cf. *GW* 12, 42), lo cual queda recogido en la función del

El volumen cuenta también con una contribución de Robert Pippin (publicada también en *Hegel-Studien* 36, 97-115) quien se propone ofrecer una alternativa a la pregunta ¿qué es la lógica subjetiva y qué tiene que ver con la libertad? Para ello plantea su tesis de que Hegel concibe la *CdL* en parte como respuesta a preguntas por la determinación conceptual como un cuestionamiento *normativo*. Donde «normativo» designa una «unidad regulada de necesidad interna», lo cual significa que unidad e incompatibilidad material encierran la especificación que puede contar como posible concepto en la determinación de la unidad (225); o también lo no remitido por completo a un contenido empírico como base y justificación (226). Los juicios se basarían, por tanto, en *relaciones* justificadoras y silogísticas porque delimitan normativamente lo que debemos pensar (id.), no porque tales relaciones sean limitaciones psicológicas (id.). Esto implica –según el autor– que «tal status acusa ya de suyo el envolvente tema de la libertad porque la autoridad normativa de esta naturaleza no es deducida de una tesis realista o empírica» (id.). El problema es por tanto, así Pippin, la fuente de tal normatividad (id.): el concepto se «da a sí mismo un fundamento» (se da realidad), lo cual conduce a que la «realidad» en cuestión tiene un efectivo status normativo (227), «qué podría ser un status normativo, es, en mi comprensión, la pregunta relevante de la lógica del concepto» (227). Siguiendo esta perspectiva enumera algunos pasajes en los que se constata la sugerencia hegeliana de comprender

---

«método» resumida al final de la *CdL* en el símil del «círculo enroscado en sí mismo» o «círculo de círculos» (*GW* 12, 252). En todo caso, la existencia de la que se trata al final de la *Lógica* se refiere a la alcanzada por el concepto en tanto libre gracias a la mediación del impulso de la idea de realizarse exteriormente (id.), lo cual queda bien expresado en la contribución de la autora.

la idea kantiana como modelo de este «darse-realidad-a-sí-mismo» (228), procurando mostrar que parecen insinuar una especie de forma «incontrolada» de un esquema de idealismo conceptual (228), ante lo que la mejor opción parece limitarse a tomar de Kant la normatividad de un entendimiento intuitivo (232). Finalmente recurre a *Gauben und Wissen* para destacar la productividad de la facultad de imaginación de Kant como idea especulativa (233). En ésta, la autoproporción de ley constituye un entramado de implicaciones en el que entran en escena el «concepto», la «realidad» y el «reino de la libertad» dentro de un mismo contexto, lo cual queda recogido en su paradoja: «Semejante autoridad surge [...] por el persistente experimentar de la imposibilidad práctica de denegarla. Si se intenta negarla, o evitar contraer una obligación normativa hacia ella, se nos muestra que ella es un presupuesto» (237).

Por razones de espacio, y de la dificultad de reseñar una obra con diversos y extensos puntos de vista, me permito sólo enunciar el contenido de las demás contribuciones:

Günter Kruck, por su parte, discute el problema del recurso de la filosofía lingüística –especialmente la representada por Robert Brandom– a la *lógica del juicio*, aduciendo que la doctrina del juicio plantea de suyo más bien una objeción a la «teoría de la comprensión» de Brandom (69). Su procedimiento puede considerarse una apología de la cópula como función de identidad, lo que implicaría, en contra de los esfuerzos de mostrar la argumentación hegeliana en un contexto pragmático, que tales teorías requieren del juicio como relación de estructuras conceptuales (70), proposiciones reales de contenido como determinación algo (juicio cualitativo) (84). También participa Friedrike Schick, con un comentario de la *lógica del silogismo* como crítica de la silogística moderna, ensayando una

lectura de la carencia de la forma silogística (la validez de la conclusión depende de la validez presupuesta de las premisas) como dato para divisar la objetividad del concepto en el silogismo (85), con lo que tal carencia dependería más bien de la relación lógica de los momentos del silogismo. También partiendo de la *lógica del silogismo*, en especial de la tesis de Hegel de que la contradictoriedad interna de una determinación constituye el «motor» del avance lógico, Alexander Oberhauer analiza el tránsito de la subjetividad a la objetividad –que tiene lugar entre el final del primer capítulo y el inicio del segundo de la *lógica subjetiva*– como una característica central del idealismo objetivo que permite divisar la objetividad del concepto como una determinada relación de los momentos del mismo (101 y ss.). Con un procedimiento bastante metódico y conciso Lu de Vos –recogiendo y ampliando las tesis de Theunissen, Schnädelbach y Hösle– desarrolla la interpretación de la concepción de «verdad de la idea» a través de los conceptos claves «unidad adecuada», «sujeto-objeto» y «congruencia» (162 y ss.). La idea como autoexposición o autoafirmación de una manera tal que expone lo que ella no es, se torna inmune a la negación limitante. Es «la verdad», así el autor, porque su exposición integra la refutación de lo otro específico (153). Konrad Utz se ocupa, por su parte, de los problemas del «método absoluto», procurando mostrar, en primer lugar, la necesidad lógico-interna con la que emerge la exposición del método en el capítulo del «silogismo» de la *lógica del concepto*. Para continuar con una explicación –fundada en las consideraciones de Fulda, 1986– del método como tal en tanto

«método del determinar» (189) y, por último, secunda la pretensión de Hegel de que el método dialéctico sea universal (204), no obstante ensaya una ligera crítica matizando que precisamente por ello no puede obtenerse determinación o necesidad absoluta alguna, sino que más bien ha de servir para apropiarse el momento de lo contingente (id.). Para explicar esto sugiere, en lo referente al método, sustituir la *superación* (Aufhebung) por un *auge* (Aufbruch) en su doble sentido: comienzo y quiebre (205-207). En otro orden de cosas John Burbidge estudia la relación entre *lógica* y *filosofía real* a partir de la relación entre «conocer» y «espíritu finito» (211). Paradójicamente su ensayo tiende hacia la separación de ambas dimensiones, para lo que propone una *filosofía psicológico-sintética* de tales elementos, de manera que «mientras la *filosofía de la naturaleza* de ocupa de una alteridad contingente y dispersa, la *filosofía del espíritu* investiga aquella realidad que se toma de la naturaleza y encierra en su núcleo el contexto sistemático de la razón» (220-221).

En general, el volumen presenta decisiones –en las que predomina la perspectiva lógico-normativa–, comentarios y reconstrucciones que en su mayoría logran la cada vez más requerida distancia explicativa de la «ipsissima verba» de Hegel en la *CdL*, con lo que se supera también la unilateralidad de los comentarios monográficos al reunir distintas perspectivas de una obra en un sólo volumen. Sin duda las tesis expuestas en él motivarán reacciones en la investigación de los problemas realmente vigentes –en tanto opacos aún– de la *filosofía de Hegel*.

Reynner Franco