

## IV. RECENSIONES

---



**Jorge Prendas-Solano**

***Todas las palabras y los silencios juntos. Filosofía y literatura en Hegel. Roberto Fragomeno. (San José, Costa Rica: Editorial Arlekín, 2019, 85 páginas)***

---

Lo primero que quisiera resaltar en esta reseña es la amplia trayectoria intelectual del filósofo Roberto Fragomeno, quién nos ha aportado una abundante cantidad de ensayos, artículos académicos y de opinión a lo largo de los años. Específicamente sobre la filosofía de Hegel este es su segundo ensayo. Esto debería ser alabado en el contexto de una academia filosófica costarricense que mayormente ha desconocido a uno de los grandes pensadores de la modernidad, y que, además, nos transmitió cierto desdén por su filosofía. En este sentido, existe una deuda con Fragomeno y su constante afán por estimular la lectura de Hegel, desentrañando problemas, temas, herencias y límites. Lejos de mezquindades es importante reconocer estos méritos.

Habiendo observado lo anterior, quisiera ofrecer mi comentario integral sobre este ensayo que tiene por objeto central recuperar las relaciones entre la filosofía y la literatura en la obra de Hegel. Ofrezco al amable lector una perspectiva crítica, y por ello comprendo el debate minucioso y detallado con la forma y fondo del texto en cuestión. Hago lo anterior utilizando el vocablo “crítica” en el mismo sentido que lo hace Kant (2013), a saber, como la capacidad de establecer los límites y posibilidades de la razón, acentuando la idea de que esta solamente puede otorgar respeto a aquello que examina con amplitud y detenimiento.

Para iniciar, resulta un elemento sugestivo el hecho de que, según plantea Fragomeno (2019), existan paralelamente dos modos de discutir un

tema filosófico, es decir, dos formas que estarían esencialmente divorciadas. Más que un recurso de estilo se atisba en este elemento una postura ética y política del autor: la denuncia de una forma específica de la práctica filosófica. Tal y como si dijésemos, parafraseando a Fichte (2016), que la manera de debatir sobre un tema filosófico depende de la clase de hombre que se escoge ser. Repasemos con detalle los argumentos del autor.

Se puede optar por el modo tradicional del filosofar “internalista, técnico, erudito” (Fragomeno, 2019, 17), que es un modelo infructuoso porque no sirve para ejercitar la actividad filosófica. Claramente se trata aquí de una consideración que asigna una inferioridad a esta forma de la práctica filosófica, dado su carácter apolítico, y porque no existe en ella una tensión como la existente entre “un arco y una cuerda”, haciéndose de la filosofía por esta vía un oficio inofensivo. En este sentido, el autor asocia lo anterior al “endiosamiento del método”, toda vez que procede a construir una filosofía que renuncia a interpelar el presente, o que no se propone el ordenamiento de los “hechos pasados”, y que, por ende, estaría condenada tarde o temprano al fracaso. Ciertamente, no es difícil compartir el fondo de toda esta cuestión, toda vez que la idea de hacer filosofía como mero divertimento no es atractiva. Somos ciudadanos latinoamericanos que piensan y lo hacen desde corrientes y diversos autores para interpelar el presente. Esto quiere decir que el filosofar implica necesariamente un cierto tipo de compromiso ético-político, y



en ese punto, es fácil encontrarse de acuerdo con la cuestión planteada por el autor.

Por otra parte, estaría situada la filosofía crítica (como negación de la anterior). El autor la entiende como “la correcta” manera de filosofar. La primera es insuficiente por las razones señaladas. En este sentido, Fragomeno (2019) señala que la filosofía crítica no renuncia a la erudición, y que “desentraña herencias, deudas” (18), y esta forma de filosofar “crítica” sería la expuesta por Hegel en su *Ciencia de la Lógica*, porque precisamente iría desde el ser como la categoría más pobre en determinaciones hasta alcanzar la riqueza del concepto filosófico (Hegel, 2011, 2015). Esto no deja de ser un elemento interesante toda vez que en la historia de las ideas el vocablo “crítica” está asociado con la filosofía de Kant, y no de manera tan evidente con el pensamiento de Hegel. Al respecto, cabe recordar las famosas palabras en el prólogo de la primera edición de la crítica de Kant (2013):

Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo ha de someterse a ella. Pero la *religión* y la *legislación* pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su *santidad* y la segunda a causa de su *majestad*. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir a un examen público y libre. (9)

El punto central es que si la filosofía crítica no renuncia a la erudición (como expresamente afirma el autor del ensayo), entonces quizás no sería tan necesaria la operación de separar estos dos modos de la discusión filosófica, postulando un cierto dualismo sobre las prácticas del filosofar. Siendo así, la división propuesta entre un “modo rico” y un “modo pobre” del filosofar parece discutible. Claramente, el modo erudito y desconectado de la interpretación históricamente situada es un error, toda vez que terminaríamos en la abstracción, la ausencia de relaciones con la totalidad, no obstante, la erudición bien podría estar en función de la construcción de un sentido enriquecido, pleno y concreto. Así como el error forma parte de la verdad, recordando a Hegel, así también la filosofía que se pretende internalista, ahistórica y neutral, constituye también un momento de la filosofía especulativa

que piensa con visión de totalidad. Pienso que no es imposible postular un monismo de los modos del filosofar, el cual se caracteriza por el trabajo desde la erudición para posteriormente dar paso a la necesaria construcción del sentido, ese mismo con el cual se interpela el mundo y no quedamos reducidos a la mera y llana erudición. Se trata, en el fondo, de la hermenéutica o del trabajo de una lectura filosófica situada social y políticamente.

Dicho lo anterior, Fragomeno (2019) nos anuncia claramente el objeto de su ensayo: “...introducir lo literario en lo filosófico y lo filosófico en lo literario” (18). He aquí un asunto polémico, a saber: ¿en qué consistiría esta introducción de la literatura en la filosofía y viceversa? ¿Cómo se podría hacer dicha operación intelectual a lo interno de la filosofía de Hegel? Para Hegel, a mi entender, la literatura (específicamente en su forma poética) constituye la expresión más rica del arte moderno, y esta constituye una particular experiencia cultural/espiritual que se encuentra en la base de la filosofía. Esto quiere decir que el arte, en conjunto con la religión, son partes constitutivas de la filosofía, y, por ende, puede afirmarse que sin arte y sin religión no hay discursividad filosófica. Afirmo esto para no perder de vista un asunto que resulta de mi interés remarcar: en la filosofía de Hegel el discurso filosófico tiene prioridad epistémica y ontológica sobre el relato del arte o de la estética, toda vez que la ciencia tiene el concepto como su momento esencial, mientras que el arte posee como medio de expresión la idea de lo bello, concretamente, la representación de lo bello. Precisamente por esa razón, Hegel (2017) divide su filosofía del espíritu en tres partes, a saber, el espíritu subjetivo (antropología, fenomenología, psicología), el espíritu objetivo (derecho, moralidad, eticidad) y finalmente, el espíritu absoluto (arte, religión y filosofía). Vemos aquí, claramente, como el orden de la exposición coincide con las prioridades en el momento del espíritu absoluto, es decir, primero arte, segundo religión, y finalmente la filosofía como consumación de los dos momentos anteriores. Al respecto, dice Hegel (2017):

Esta ciencia es, por consiguiente, la unidad del arte y [la] religión [...] Este saber es así el *concepto* pensante, [ahora] conocido, del arte y la religión, en el cual lo diversificado en el

contenido ha sido conocido como necesario, y esto necesario [ha sido conocido] como libre. Con arreglo a lo que acabamos de decir, la filosofía se determina a sí misma al conocimiento de la necesidad del *contenido* de la representación absoluta, así como al conocimiento de la necesidad de las dos formas... (943).

En la visión de Hegel, los seres humanos se narran poética y religiosamente, pero la forma más elevada de esa narración es la ciencia, es decir, la filosofía. Esto queda explícitamente señalado en la cita anterior. La ciencia filosófica es la unidad dialécticamente superadora del arte y la religión, por ende, estas esferas de lo humano están contenidas a lo interno de la filosofía, siendo que ella es el concepto pensante del arte y de la religión. Así pues, esta inserción de lo literario en lo filosófico y viceversa anunciada como objeto principal del ensayo reseñado, desde el punto de vista de la filosofía de Hegel, podría tornarse compleja.

Por esta razón, tampoco parece del todo exacto afirmar: “La filosofía y la literatura es el propio tiempo puesto en palabras...” (Fragomeno, 2019, 21), porque habría que establecer, tarde o temprano, una distinción no meramente disciplinar (académica) entre literatura y filosofía. Por ello mismo, Hegel comprende a la filosofía, no a la literatura, como el acto de alcanzar el propio tiempo con el pensamiento: “Comprender *lo que es* constituye la tarea de la filosofía, pues *lo que es* es la razón. En lo que respecta al individuo cada uno es de todos modos *hijo de su época*; así también es la filosofía su tiempo aprehendido en pensamientos” (Hegel, 1993, 59).

La literatura sería una de las formas de la manifestación sensible de la Idea (identidad agonal de lo subjetivo y lo objetivo), es decir, la manera específica de autocomprensión que tiene la humanidad en un momento histórico, social y político determinado. En consecuencia, el objeto de las lecciones de Hegel sobre estética lo constituye el interés especial que tiene el punto de vista filosófico-científico respecto de la manera en que los pueblos depositan su intuición en el arte, y de cómo los grupos humanos toman conciencia de sí mismos mediante la belleza artística:

Encontramos que el arte es un modo como el hombre ha tomado conciencia de las supremas

ideas de su espíritu; encontramos que en las representaciones artísticas han depositado los pueblos su intuición suprema. La sabiduría, la religión están contenidas en [las] formas artísticas, y es exclusivamente el arte el que contiene la clave para la sabiduría y la religión de muchos pueblos. En muchas religiones, el arte ha sido el único modo en que la idea del espíritu se representaba en ellas. Éste es el objeto que queremos examinar científicamente y, vale decir, filosófica-científicamente (Hegel, 2015, 51).

A mi juicio, en Hegel, la autocomprensión artística-literaria siempre necesita trabajo filosófico. Sin esa apropiación, el relato literario se pierde y carece de fuerza porque no encuentra su fin final (la ciencia). En esta línea, Fragomeno (2019) parece apuntar a una lectura compleja de reivindicación desde el pensamiento de Hegel, pues dice: “filosofía es lo que leemos como filosofía y literatura es lo que leemos como literatura” (22). He aquí el núcleo de las reflexiones del autor, y al respecto se podrían formular múltiples interrogantes: ¿se puede leer de la misma manera y en el mismo nivel una obra filosófica como la *Fenomenología del Espíritu* y un libro de la tradición literaria del siglo XIX? Piénsese, por ejemplo, en *Guerra y Paz* de Tolstói. ¿Son estas dos obras pasibles de ser leídas, desde la perspectiva de Hegel, como filosóficas? ¿Qué problemas se desarticularían a partir de esta idea central del ensayo?

A diferencia del autor, mi interpretación de este asunto en la filosofía de Hegel sería distinta: la literatura siempre se subordina en la forma del saber filosófico, ello porque la filosofía es la superación dialéctica de la literatura a lo interno del espíritu absoluto. Aunque las fronteras disciplinares o académicas entre literatura y filosofía sean relativamente porosas (no fijas), ellas no se pueden borrar completamente. En este punto, probablemente, el autor del ensayo recarga el peso de la decisión última sobre lo que se puede considerar filosófico o literario en la subjetividad del lector, y de su actividad interpretativa, no obstante, eso entraña la necesidad de observar que más allá de la libertad hermenéutica, existe una comunidad de lectores que no se puede ignorar del todo (se le puede cuestionar, desde luego) y por otra parte, siempre existe una cierta objetividad en el texto,

entendiéndolo a este objeto como un bien cultural independiente (en cierta medida) del proceso de apropiación hermenéutico.

Habiendo aclarado el punto anterior, quisiera ahora hacer referencia a la estructura del ensayo, desarrollado mediante las dos llamadas intervenciones (I y II), así como finalmente un breve apartado llamado: “Posludio latinoamericano”. En la intervención I, llamada “Tramitar las herencias”, se presenta una reflexión sobre la estética kantiana, ello desde la *Crítica del Juicio* y posteriormente sobre Schiller y sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*. De este primer apartado, rescato dos elementos. En primer lugar, la tesis relativa a que: “...el gran aporte de Kant fue liberar al arte de los mandatos de lo teológico-político...” (Fragomeno, 2019, 27), y, por otra parte, la conversión de Schiller en idealista: “Es en Schiller, entonces, en que el pasado se convierte en una necesidad para los ilustrados y así deja de ser él mismo un ilustrado para pasar a ser un idealista” (Fragomeno, 2019, 27). La primera tesis resulta muy interesante porque pone en el sitio correcto la contribución de Kant en la historia del pensamiento filosófico, siendo que su propósito fue la autonomía del arte, ello en el entendido de lo bello como un campo propio con sus reglas, sin tener que someterse al oprobioso tutelaje religioso. Lo anterior no debe ser considerado un detalle menor, a pesar de las conocidas limitaciones del planteamiento de Kant, por ejemplo, la de sustraer el arte del campo epistémico y del momento cognoscente del mundo.

Por otra parte, la tesis de Schiller como idealista no debería pasar desapercibida. Existe una buena discusión entre los especialistas (cf. Duque, 1998, Market y Rivera de Rosales, 1995, Safranski, 2006) sobre el momento fundacional del idealismo filosófico (filosofía clásica alemana), y en este caso, el autor del ensayo muestra su criterio de una manera explícita. Schiller recupera por vía de la influencia del romanticismo la herencia del pensar como una actividad históricamente situada, y con ello se pone por delante de los ilustrados para fundar una nueva forma de pensar que recupera la herencia kantiana, pero al mismo tiempo, supera los límites de la letra de esta filosofía. Ciertamente la obra de Schiller está imbuida de kantismo, pero no se trata de una continuidad acrítica,

sino de una postura que intenta desde el inicio superar los problemas del pensamiento de Kant, por ejemplo, lo relativo a los dualismos entre sensibilidad y razón.

A continuación, el ensayo aborda el pensamiento estético de Hegel y para ello hace un recorrido sobre la concepción hegeliana de la tragedia. Se evidencia, en este punto, un amplio dominio del autor sobre la temática, aunque al mismo tiempo es necesario señalar la ausencia de explicaciones detalladas sobre algunos conceptos centrales de las reflexiones. Por ejemplo, en el primer apartado, el concepto de “experiencia” o la categoría del “arte como sublimación del trabajo” son elementos que ameritan desarrollarse con mayor amplitud. Igualmente sucede cuando se dice en una nota al pie: “Es más claro decir que, para Hegel, el arte es la apariencia de lo sensible” (Fragomeno, 2019, 35). Si el arte es la apariencia sensible (¿de qué?), y no el momento sensible de la Idea: ¿qué quiere exactamente decir esto?

Adicionalmente, un asunto interesante. El autor del ensayo afirma que arte, religión y filosofía son maneras en que las que el sujeto toma conciencia de su trabajo sobre la naturaleza produciendo cultura, y que esas formas (mundo de la vida) no son homologables con la vida misma. ¿Por qué no lo son? ¿En qué sentido se hace esta distinción? Uno podría preguntarse: si arte, religión y filosofía brotan a partir del trabajo sobre la naturaleza y la vida (¿de qué otro lugar?) ¿por qué no pueden identificarse con la vida misma? Dicho de esta manera, nos restaría un dualismo, donde por una parte está ubicado lo espiritual, y, por otra parte, lo natural: “el arte, la religión y la filosofía son las tres formas en las que tomamos conciencia, comprendemos, cómo hemos transformado la naturaleza en mundo de la vida pero no se confunden con la vida misma” (Fragomeno, 2019, 36).

En el segundo apartado de la primera intervención, a mi juicio, sería conveniente que el autor hubiese sido más incisivo con la cuestión relativa a que la modernidad como época histórica no debe tener en sí misma una tragedia como forma expresiva de su conflicto social, sino que lo propio de ella es el drama y finalmente lo cómico. Es cierto que el autor del ensayo lo plantea, pero lo hace con rapidez, para afirmar precisamente que no se establecerá una diferencia sustantiva entre

drama y tragedia en el ensayo, a sabiendas de que la tragedia está configurada sobre el momento del destino y las fuerzas que controlan las acciones humanas (Grecia), mientras que la modernidad nos presenta seres humanos libres que actúan y posteriormente recogen las consecuencias de sus acciones. En este punto, quizás, se pueda señalar que la deficiencia es del propio Hegel, que utiliza el vocablo tragedia para referirse a la literatura moderna. No resulta conveniente, a mi criterio, utilizar la noción de tragedia sin pensar lo anterior, sino que sería mucho mejor darle un sentido más preciso. Esto obligaría a repensar las relaciones entre la tragedia y el drama, así como entre los antiguos y los modernos. No es lo mismo la Antígona de Sófocles que el Macbeth de Shakespeare. Las subjetividades en juego dentro de estas obras son distintas, por cuanto los contextos sociohistóricos son disímiles entre sí.

De la intervención II, titulada “Subjetividad y tragedia”, existen tres subdivisiones en el apartado: Antígona, Macbeth y el Fausto. Buenas elecciones, sin lugar a duda, puesto que se trata de clásicos en la historia de la literatura, además de obras que Hegel discute ampliamente en distintos lugares de su pensamiento, y que pueden dar lugar a fecundas reflexiones sobre las relaciones entre filosofía y literatura. En el primer caso, el de Antígona, el autor despliega un interesante recorrido sobre la tragedia de Sófocles, recordando a los lectores la trama de la tragedia y el conflicto que se provoca entre Creonte, rey de Tebas y su sobrina, Antígona. Se trata de la lucha entre la ley natural y la ley divina. Creonte representa la ley humana, el poder de lo universal que decide sobre la vida de los individuos, mientras Antígona es la representación de los lazos familiares y el reclamo por la tradición. No se puede permitir que un muerto quede deshonrado y permanezca sin recibir un tratamiento por parte de la cultura, aún si ese muerto es considerado por el poder político como un traidor. En este punto, según Fragomeno (2019), dado el enfrentamiento de fuerzas, se puede hacer referencia a una “teatralización del surgimiento de la justicia” (49).

El segundo caso es el de una “teatralización de la subjetividad moderna” (Fragomeno, 2019, 57), aparecida en Macbeth. Reaparece en este punto un elemento polémico del ensayo, a saber, la no distinción entre lo trágico y lo dramático. Pareciera

ser que la modernidad es una época que puede cobijar perfectamente lo trágico, asunto que habría que repensar mejor, toda vez que esta tragedia no puede ser equivalente a la tragedia antigua donde el destino decide sobre la vida de los seres humanos. Algunos elementos de lo anterior: “Hegel pone lo trágico shakesperiano en los pasos fundantes de la modernidad junto con la Reforma luterana, la paz de Westfalia, la revolución copernicana y la revolución francesa” (Fragomeno, 2019, 61).

En consecuencia, desde la lectura filosófica que nos brinda Hegel del teatro de Shakespeare, podemos extraer la idea de que no se trata de una acción narrada como si fuese la de un conflicto entre “reyes buenos y reyes malos”, porque en realidad todo versa sobre los reyes y el sistema político (Fragomeno, 2019). Se trata de hombres que hacen la historia, lo sepan o no, y que, por ende, pueden caer víctimas de sus propias acciones, es decir, no de un extraño destino como es representado en la época antigua por Sófocles y los poetas clásicos. Aquí se observa, desde mi perspectiva, la importancia de distinguir entre drama y tragedia.

El último caso es “la teatralización de los fantasmas de la modernidad” (Fragomeno, 2019, 70). En este punto, el autor del ensayo establece una interesante analogía entre la literatura de Goethe y la filosofía de Fichte. Estas dos expresiones comparten su rechazo a una visión unilateralmente racionalista e ilustrada del mundo, para dar paso a una visión mucho más emocional e individual de la realidad social. Esto se llama romanticismo, aunque no se diga explícitamente en el ensayo. Con certeza ni Goethe ni Fichte son ilustrados *stricto sensu*, sino que se trata de intelectuales influenciados por valores que no son los correspondientes a una visión cosmopolita del mundo. Se recuerda en este punto al lector algunos de los momentos importantes de la llamada “tragedia filosófica absoluta”, por ejemplo, la traducción del evangelio de San Juan que reemplaza la idea del *Logos* como palabra o verbo por el concepto de acción, la definición de Mefistófeles como el espíritu que todo lo niega, y finalmente la apuesta entre Fausto y Mefistófeles, consistente en aquella idea de que Fausto nunca deseará que el tiempo se detenga. Aunque no se señale explícitamente por el autor, a mi juicio, el Fausto es la presentación literaria del *Fundamento entero de la Doctrina de la Ciencia* de Fichte.

Finalmente, el ensayo contiene un breve apartado final titulado: “Posludio latinoamericano”. Este segmento del ensayo pretende responder a la cuestión sobre las lecciones que podría eventualmente extraer la actividad filosófica en su vínculo con la literatura desde América Latina. A criterio de este reseñador, este asunto solamente queda resuelto de una manera muy preliminar. Mucho más importante, a riesgo de repetir lo ya señalado, lo constituye el hecho de que existe una pretensión del autor de interpretar las relaciones entre literatura y filosofía con una perspectiva problemáticamente vinculable con la filosofía de Hegel. Por ejemplo: “...la literatura devuelve a la filosofía a su lugar ficcional, construido y condicionado históricamente” (Fragomeno, 2019, 76).

A mi parecer, desde Hegel, la filosofía no es ficción, o en todo caso, el vocablo ficción habría que tomarlo con cierta precaución. ¿Qué quiere decir exactamente ficción? Sin aclaraciones ulteriores por parte del autor, pareciera ser que la filosofía, tal y como la concibe Hegel, perdiera su vocación de verdad, sistematicidad y cientificidad. Como ya se ha señalado, Hegel concibe a la filosofía como la ciencia que es el resultado de la negación, conservación y superación del arte y la religión, cuyo fruto es el concepto pensante, es decir, el pensamiento que se piensa a sí mismo. En este sentido, no cabría afirmar un carácter ficcional de la filosofía desde Hegel. Desde luego, se puede compartir la idea de que la filosofía es una construcción histórica, social, económica y políticamente situada o condicionada, caso contrario la filosofía se presentaría a sí misma como una abstracción, no obstante, eso no quiere decir que el lugar de enunciación de la filosofía y su contenido sea el de la ficción o de lo falso.

Más allá de lo anterior, me parece pertinente la valoración final del autor del ensayo sobre el sentido de un filosofar sobre la literatura. ¿Qué significaría tal cosa? “...leer desde otro lugar, valorar desde otras circunstancias, tomar en cuenta las condiciones de recepción de las obras literarias. Pero en ningún caso se trataría de desentrañar sentidos escondidos porque nada está oculto” (Fragomeno, 2019, 77). En efecto, el trabajo filosófico no desentraña secretos, y su propósito no debería consistir en aclarar el “sentido correcto” de un

texto literario (¿se puede afirmar algo semejante?), sino en eventualmente aclarar el vínculo de una obra literaria con su época histórica, demostrar cómo una obra es producto de una manera determinada de representación del mundo y de nosotros mismos, seres humanos; hacer visible el entramado del trabajo literario como el mejor intento de autocomprensión del que disponemos en un momento histórico. Lo anterior sería compatible con la famosa manifestación sensible de la Idea hegeliana. No se trata más que de eso, a saber, de comprender la belleza como manifestación de nuestras circunstancias, y de nuestras maneras de pensar y pensarnos como especie humana.

### Referencias bibliográficas

- Duque, F. (1998). *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- Fichte, J.G. (2016). *Primera y segunda introducción a la Doctrina de la ciencia nova methodo* (Trad. Jacinto Rivera de Rosales y Emiliano Acosta). Madrid: Ediciones Xorki.
- Fragomeno, R. (2019). *Todas las palabras y los silencios juntos. Filosofía y literatura en Hegel*. San José: Arlekin.
- Hegel, G.W.F. (1993) *Fundamentos de la filosofía del derecho* (Trad. Carlos Díaz). Madrid: Libertarias/Prodhufi.
- . (2011). *Ciencia de la lógica* (Trad. Félix Duque). Madrid: Abada Editores/UAM Ediciones.
- . (2015a). *Ciencia de la lógica* (Trad. Félix Duque). Madrid: Abada Editores.
- . (2015b). *Filosofía del arte o estética* (Trad. Domingo Hernández Sánchez). Madrid: Abada/UAM Ediciones.
- . (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Trad. Ramón Valls Plana). Madrid: Abada Editores.
- Kant, I. (2013). *Crítica de la razón pura* (Trad. Pedro Ribas). Madrid: Taurus.
- Market, O. y Rivera de Rosales, J. (1995). *El inicio del idealismo alemán*. Madrid: Editorial Complutense/Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Safranski, R. (2006). *Schiller o la invención del idealismo alemán*. Barcelona: Tusquets Editores.

**Jorge Prendas Solano** (jorge.prendassolano@ucr.ac.cr) es profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.