

## INTRODUCCIÓN: FILOSOFÍA, IDEALISMO Y HERMENÉUTICA

Desde su inicio, la filosofía se planteó una tarea imposible: ¿cómo buscar y saber de algo que no tiene presencia —un vínculo, una relación—, precisamente porque no es una cosa? De diversas maneras, ese saber que no se dedicaba a las cosas se fue definiendo como improbable. Cuando Heráclito se refiere tan extrañamente a un «camino»,<sup>1</sup> no lo trata como una cosa, ni siquiera como un significado, que sobrentiende, sino para señalar algo inaparente: que el «camino arriba abajo (es) uno y el mismo». En realidad, cuando formula algo así como *uno* y *mismo*, que son nociones a las que no corresponde ninguna cosa, ya está violentando algo, igual que cuando se refiere a las dos direcciones del camino, porque son excluyentes: en cada caso se transita arriba *o* abajo, pero nunca arriba *y* abajo; el otro lado siempre se escapa. «Arriba y abajo» se vuelve una fórmula cuya validez cae fuera de la experiencia y el tiempo. Referida a las cosas, de ella resulta un *discurso imposible*, en la medida al menos en que la relación o el vínculo entre dos lados (aquí: arriba y abajo) no aparece si no es fuera del tiempo. En este sentido, se puede caracterizar inicialmente este «afuera» como «ideal», pero no porque se encuentre en una esfera inaccesible para nosotros, que solo disponemos de un conocimiento limitado, sino porque no se encuentra en ninguna esfera. Según esta primera caracterización, lo *ideal* no sería un territorio que se pudiera recorrer. De la misma manera, lo ideal resulta prescindible de cara a las cosas, pues estas se conocen sin su concurso, que no aportaría mayor realidad de la que hay.

Pero es, precisamente, en ese extraño ámbito ideal, sin territorio y ajeno al tiempo, donde se pueden establecer relacio-

nes tan imposibles como la ya mencionada entre arriba y abajo; por ejemplo, entre salud y enfermedad, día y noche, muerte y vida... cuya verdad no depende de que *de facto* ocurran, sino justamente de que *no* ocurran. Se podría decir que este *no* es, de entrada, el único contenido de ese ámbito ideal, que, por eso, exige un peculiar tipo de discurso, al que podemos llamar *lógico*, porque no se refiere a cosas, sino a decir lo ideal (la propia imposibilidad, el no). Así, a la tarea imposible de la filosofía, que es la tarea ideal, le corresponde el discurso imposible, que es el lógico. En el mundo lógico-ideal, los acontecimientos no se suprimen, solo quedan suspendidos, y de ellos interesan las (imposibles) relaciones, las que no ocurren. Pero, en ese caso, si no ocurren, ¿qué más da decir «arriba y abajo», «muerte y vida» o «salud y enfermedad»? Desde el momento en que se afirma una relación que no puede ocurrir en la experiencia (donde nunca se puede a la vez estar vivo y muerto), los términos de la relación pierden su propia naturaleza, y su lugar puede ser ocupado por cualquiera, porque lo que sobre todo importa es el vínculo. Esta condición es la que permite afirmar que la relación es solo formal, porque los factores han perdido su contenido reconocible. En el sentido *ideal*, las relaciones lógicas entre los términos caen fueran del tiempo. Difícilmente se podría definir positivamente *lo ideal* no siendo en esos extraños términos: «fuera del tiempo», que es donde el camino arriba abajo (es) uno y el mismo. Mientras que, por separado, *arriba* y *abajo* tienen un significado positivo, dejan de tenerlo cuando se afirman al mismo tiempo. Justamente, ese «al mismo tiempo» ocurre porque se dice «fuera del tiempo».

Pero la pregunta filosófica, no obstante, está obligada a plantear si es posible ese «fuera del tiempo». En todo caso, tiene que decir también qué pasa cuando lo buscado es la relación entre dos *acontecimientos* y no entre dos elementos abstraídos y ajenos al tiempo. Se indaga, entonces, por lo que ocurre o, dicho más radicalmente, por hechos, que tienen un carácter temporal, que es el propio del acontecimiento. Llegados a este punto, lo fácil sería asumir una oposición extrema entre lo ideal y lo tem-

poral, la lógica y el acontecimiento, presuponiendo dos mundos extraños. Pero lo que precisamente definió la filosofía fue afrontar esa extrañeza aspirando a reconocer una relación lógica donde, de entrada, no puede darse: en la esfera del tiempo. En el fondo de esa aspiración, se suponía, como principio y a la vez como meta, reconocer una identidad entre lo que es (el ser, el tiempo) y la lógica (el pensar, la idea), aun presintiendo que fracasaría. Si la tarea anticipaba una derrota, el propio intento transformó definitivamente el modo de considerar las cosas: estas no volvieron a ser las mismas, pues su naturaleza, caracterizada por el simple ocurrir, quedó suspendida en virtud de la posibilidad de ser consideradas *fuera del tiempo*, es decir, de ser consideradas lógicamente.

El avatar posterior de la filosofía puede reconocerse como la búsqueda de una ciencia (imposible) que de todos modos mostrara la naturaleza de aquella unidad (el camino es uno y el mismo), aunque esta no ocurriera. Desde esta trágica experiencia, porque el fracaso se encontraba garantizado de antemano, se puede hablar de una «ciencia imposible», que, a su vez, produjo un discurso también imposible, como lo fue el de la dialéctica platónica o, incluso, el del trascendentalismo kantiano; imposible porque no se encontraba dirigido a las cosas, sino a sus condiciones de posibilidad. Pero el discurso imposible fue siempre hermano del discurso posible, del que nació y se alimentó, incluso con el propósito de destruirlo, al punto de que quizá el único resultado positivo del discurso imposible fuera destruir o, al menos, suspender el posible. Cuando Kant, desde el centro mismo de la filosofía moderna, señala que hay una raíz común a sensibilidad (el tiempo) y entendimiento (el concepto), pero que no puede aparecer ni cumplirse como acontecimiento, reconoce una unidad entre lo temporal y lo conceptual, pero que cae fuera del tiempo. ¿Y cómo puede caer lo temporal fuera del tiempo?

Buscando una solución, Kant produjo una paradoja altamente productiva: hay *dos* tiempos, *uno* que coincide con el curso de los acontecimientos, en el que se puede vislumbrar *otro*,

cuya condición sobrepasa y es *anterior* a los acontecimientos, aunque naturalmente no en el sentido cronológico (porque, entonces, solo sería un acontecimiento más, sin distinción), sino de nuevo en un sentido ideal. Bajo esta perspectiva, *ideal* pasa a coincidir con lo que Kant llamó «anterior» (*a priori*) y reconoció como «trascendental». En cierto modo, se podría decir que, según su versión, todos estos significados (*ideal, trascendental, a priori*) son reiteraciones de lo real, lo empírico y lo *a posteriori*, al servicio de una coincidencia entre el ser y el pensar, entre el tiempo y la lógica, aunque esa coincidencia solo se presente diferidamente (lógica o trascendentalmente), después de aquel ser que se escapa permanentemente sin que pueda ser apresado ni conocido. El fin de la paradoja es que lo *a priori* viene, así, a aparecer después. ¿Y cómo dar sentido a esa reiteración trascendental fuera de su estatuto de ser solo una versión diferida de lo real? La filosofía kantiana llegó a presentar su justificación interna (y a la vez su problema) con esta cuestión, cuya respuesta encontró dos vías señaladas y privilegiadas: el idealismo y la hermenéutica. Según la primera, en el fondo se trata de explicitar que no hay tal reiteración, porque el propio ser es ese desdoblamiento (trascendental/real) que, en un momento determinado, aparece separado como tiempo y pensar, ser y concepto, naturaleza y espíritu, pero cuyo desarrollo y movimiento revelará que no hay tal separación y que, efectivamente, «el camino arriba abajo» se puede recorrer (lo que filosóficamente, después de Kant, significaría que no hay diferencia entre lo trascendental y lo empírico). Según la segunda —la que podemos llamar *vía hermenéutica*—, la filosofía es y debe permanecer solo como reiteración de un ser que, cuando se pretende conocer, siempre se ha escapado ya, y del que entonces solo cabe recoger su sombra, la interpretación que envía (no la interpretación que se hace, porque eso sería de nuevo idealismo). Ambas vías parten del reconocimiento fuerte de un ser que inicialmente se desconoce a pesar de que el mismo conocimiento forma parte decisiva del mismo. En ambos casos, no se trata de teorías sobre la realidad (que siempre serían idealistas, aunque subrepticamente), sino

de filosofía, es decir, del reconocimiento previo de que la misma conciencia que formula la teoría es inseparable del ser del que se parte. Y en ambos casos se puede reconocer esto como ontología, aunque está presente en cada caso una profunda diferencia que atañe al modo de comprender el tiempo. Para capturar esa diferencia habrá que considerar por separado ambas vías:

- A. El *idealismo* puede entenderse como una reinterpretación de Kant que llega a cuestionar la propia condición de la filosofía y anticipar, de ese modo, su acabamiento (su autosupresión). A los *dos* tiempos kantianos, el trascendental y el empírico, responde el idealismo señalando que, en realidad, solo hay uno, que es a la vez real y trascendental, porque la propia distinción que sostenía esa diferencia, entre contenido (empírico) y forma (trascendental), es derivada y solo tiene un valor lógico-conceptual. El idealismo se reconoce, entre otros elementos, por indicar esa diferencia entre forma y contenido o, en su caso, por reconocerla como irrelevante (y provisional). Su presupuesto, al contrario, es la identidad entre ambos planos, aunque esa identidad sea constitutivamente problemática y difiera de la simple igualdad. Si cupiera en todo caso hablar de una ecuación bajo la forma  $a=b$ , esta misma se encontraría afectada por el tiempo, lo que significa que  $a$  «es igual» a  $b$  solo desde el momento en que  $a$  «llega a ser»  $b$ . Este *llegar a ser* es ciertamente el tiempo, pero este nuevo sentido reitera el problema original: ¿es un llegar a ser real o simplemente la idea de *llegar a ser*? En este último caso, ¿qué provecho tendría una versión ideal del tiempo? Esta comprensión no avanza respecto al planteamiento de Kant a no ser que se presuponga que la idea resulta directamente del tiempo y el tiempo de la idea; a no ser, dicho de forma idealista, que entre el tiempo y la idea no haya diferencia, y en el fondo todo « $a=b$ » se pueda leer bajo el trasfondo de « $a=a$ ». Pero ¿cuál puede ser la naturaleza de esa identidad? No podrá ser

unilateralmente ni lógica (ideal) ni real (temporal), sino absoluta. Este último término se vuelve no solo el significado límite del idealismo respecto a Kant, sino su misma prueba como filosofía: o la filosofía es absoluta o no es; lo que desde la propia perspectiva idealista significa que la propia filosofía tiene que devenir absoluta y no simplemente proclamarlo. El siguiente paso teórico, naturalmente, tiene que plantearse en los siguientes términos: ¿puede llegar a ser absoluto lo que no lo es? o ¿absoluto significa también que no lo es *todavía*? En ese caso, del significado de absoluto depende ese *todavía no*. Todas estas cuestiones sobre el *todavía no* o el *absoluto* han asumido ya un punto de partida: que lo que llamamos *absoluto* no puede ser separable del tiempo, pero que tampoco puede ser algo que ocurre en el tiempo (porque en ese caso solo sería un acontecimiento más). El problema del idealismo, en consecuencia, se volverá el problema, no ya de la lógica y la idea, sino el mismo problema del tiempo, sobrentendiendo que la idea no difiere del tiempo, ya que el tiempo mismo es ideal, es decir, completo y absoluto. El significado de *historia*, que no es otra cosa que la «determinación ideal del tiempo», se constituirá en el camino elegido por el idealismo para solucionar (salir) de la mera división lógica entre el ser y el pensar (la cosa y la idea), reconociendo que esa división no lo es entre un *a priori* y un *a posteriori* kantianos, sino entre un *antes* (el pasado) y un *después* (el futuro), fuera de los cuales no cabe nada. El pasado es al ser como el futuro lo será a la idea; si se quiere, en términos de contenidos idealistas, el pasado es la naturaleza y el futuro es el espíritu, pero de modo que uno y otro se encuentran ya siempre entrelazados, vinculados y permanentemente cruzados. Ese cruce fenomenológico, que se pretende lógico-absoluto, es la historia, que el idealismo hace coincidir con la esfera de la conciencia, lo que a su vez presupondrá que la conciencia no puede

ser cosa distinta de su propia historia. De la misma manera que no tendrá sentido disertar sobre una conciencia con independencia de aquello de lo que es conciencia (su contenido), tampoco será posible hablar de una naturaleza ajena a la conciencia (eso es precisamente el idealismo), pero tampoco, por eso, de un espíritu desligado absolutamente de la naturaleza, precisamente porque la naturaleza es el pasado mismo de la conciencia, que jamás la abandona. Pasado y futuro dejan de ser los irrelevantes lados de una sucesión natural para constituirse en los polos que definen la conciencia, el ser, lo absoluto o la historia. El sujeto, o la conciencia, no queda ni de un lado ni de otro, porque coincide con los dos: es esa misma coincidencia entre ambos; de modo que a la postre tampoco cabrá hablar de dos, sino de uno o de lo absoluto. Ese «a la postre», de todos modos, señala hacia un *todavía no*, hacia una meta por venir donde se revele lo que hasta el momento solo ha funcionado como presupuesto: que no hay diferencia porque todo es uno. Eso significará también que lo absoluto es en la medida en que tiene que ser construido, y no algo hecho. Porque, de hecho, lo absoluto es precisamente esa construcción. Así, se resume el sentido idealista (absoluto) del tiempo, que de todos modos solo ha revelado una cara, la que aquí se podría llamar *diacrónica*.

- B. Por otra parte, si lo absoluto tiene caras y la filosofía (idealista) solo puede reconstruir una —la diacrónica (histórica)—, puede que lo absoluto sea una interpretación no más potente que la que parta de que, en realidad, solo es posible ver en cada ocasión una cara (y no todas). Esta consideración puede valer como punto de partida de la hermenéutica. Pero, en ese caso, la diferencia tampoco estribaría en que la vía hermenéutica, frente a la idealista, se limitara solo a una de las caras posibles, abandonando el resto por su incapacidad para revelar todas (porque eso volvería a ser una versión idea-

lista, aunque limitada), sino en partir de que propiamente *ser* es siempre y *solo* la cara que se muestra, el fenómeno, del que indisociablemente forma parte su propia sombra, lo que no se muestra. La dualidad hermenéutica no se establece, así, entre un aspecto formal y otro material, o entre uno trascendental y otro empírico, o entre lo finito y lo infinito, sino entre el lado que se muestra y es, y el lado que no se muestra y no-es, pero que resulta inseparable del primero. No es que hermenéuticamente el ser tenga dos caras, la que se muestra y la que no se muestra, sino que ambas son la única cara de la que cabe decir, aunque ese decir, frente al idealista, presente su peculiaridad o, si se quiere, su limitación, siempre que aquí se entienda que *limitación* no significa «defecto», porque en su caso ese defecto es propiamente la condición del conocimiento. Conocemos, en efecto, gracias a que no vemos todo, un todo que, por otra parte, si apareciera completamente, impediría el conocimiento o lo haría superfluo. Que el todo no va a aparecer completamente es lo que hermenéuticamente justifica hablar de ideal. Si el idealismo presupuso que ese todo se podía recorrer y que era transitable, de manera que aquello ideal no diferiría en última instancia de esto real, constituyendo una suerte de diacronía absoluta en la que el tiempo y la conciencia se confundían, la hermenéutica señala que *todo* es no ya una idea imposible, sino solo una cara más del propio fenómeno; por así decirlo, una interpretación posible. En este último sentido, el idealismo no habría dejado de hacer lo mismo que la hermenéutica, pero sin saberlo ni reconocerlo como tal. Lo específico de la hermenéutica procede de considerar que la cara —el fenómeno— es irrebাসable, lo que evidenciaría que es radicalmente finita. Pero, de nuevo frente al idealismo, lo finito no hay que entenderlo como un polo frente a su opuesto —el infinito—, sino como lo único que hay y que se puede dar, de manera que al infinito le



ocurre como al todo: es ideal, o sea, una interpretación posible del fenómeno, que solo tiene un carácter sincrónico, como lo tendría también la eternidad, que no es simplemente una idea (ni una realidad), sino una señal que eventualmente procede del fenómeno. Porque hermenéuticamente entendido, *ideal* tampoco significa lo que su acepción escolar podría invitar a pensar: «la idea que se opone a la cosa». Más bien alude al tipo de manifestación que procede del fenómeno y lo acompaña, que es lo que justamente revela que el fenómeno no puede aparecer del todo o, lo que es lo mismo, que lo real es solo finito (en el sentido indicado). Ideal resulta ser así la propia imposibilidad que sostiene el discurso y sobre la que, a la vez, hay que decir algo. Hermenéuticamente, ideal tiene relación con el no-ser, que de todos modos pugna por aparecer como tal y que anuncia imposibilidad, incumplimiento. Si para el idealismo «el camino arriba abajo» resulta ser la idea realizable —lo absoluto—, precisamente porque los opuestos se pueden presentar desplegados diacrónicamente (lo que exige por parte de la conciencia que ha reconocido su origen una reconstrucción deductiva del pasado y una construcción del futuro), para la hermenéutica «el camino arriba abajo» representa el no-ser inherente al reconocimiento que se expresa cuando se está *arriba* o *abajo*, que resulta ser así el reconocimiento de una imposibilidad y, por eso, de aquello ideal que acompaña siempre al límite en el que siempre nos encontramos.

Si se permite trazar la distinción entre idealismo y hermenéutica a partir de la diferencia diacrónico/sincrónico, se podría decir que para el idealismo lo ideal (o infinito) coincide con lo diacrónico, porque es justamente aquello que hay que deducir o construir, mientras que lo sincrónico define la posición de la finitud en la que se está, siempre natural y ligada a un tiempo, y que, según el idealismo, hay que sobrepasar. Absoluto, en con-

secuencia, no es la mera suma de ambas perspectivas, sino su identificación (futura). Si para Kant esa identificación señalaba la marca de una meta a la que la filosofía solo podía aproximarse infinitamente, pero nunca llegar; para el idealismo la meta ya se encuentra en el principio y se trata, simplemente, de hacerla explícita. Para la hermenéutica, en cambio, la propia diferencia entre diacrónico/sincrónico es en sí misma sincrónica, porque no cabe el ideal por encima de donde se está, de modo que aquel es solo el otro lado de lo que se ve, incluso hasta el punto de ser la misma condición de esto.

Si siguiendo el título de este libro, pudiéramos establecer otra diferencia entre idealismo y hermenéutica, esta se podría resumir diciendo que para el idealismo el paso es siempre posible (y hasta necesario), mientras que la hermenéutica viene ya definida por ese «paso imposible». En ambas vías se trata de un tránsito, pero, según la primera (idealista), el tránsito, precisamente porque es posible, coincide con un «proceso», en el fondo siempre repetible y deducible. Según la segunda (hermenéutica), hay tránsito, pero no hay proceso (el proceso tiene solo validez como una idea lógica, que por supuesto se puede ejecutar técnica y materialmente, pero como resultado de un programa que excluye el acontecimiento), sino cambio en el que lo que queda atrás no puede repetirse a la vez que nunca queda sobrepasado, porque acompaña siempre. Para el idealismo, el pasado y el futuro son épocas entre las que hay tránsito, y no solo de la primera a la segunda, sino de la segunda a la primera (la construcción o filosofía de la historia es su manifestación). Para la hermenéutica, el pasado, que nunca nos abandona ni queda atrás, no es recuperable ni histórica ni lógicamente, sino solo hermenéuticamente, lo que aquí quiere decir: por medio de un reconocimiento, pero no de una deducción. Que este reconocimiento, frente a la deducción, sea falible forma parte de la esencia hermenéutica que, sin embargo, produce su verdad reconociendo la imposibilidad del tránsito *del... al...*, por ejemplo, del sujeto al predicado, de la naturaleza al espíritu, del sujeto al objeto y, por último, también del sujeto hacia sí mismo. No hay paso porque

lo de atrás siempre permanece, aunque no se pueda recuperar. En cada paso se presupone un error, porque los dos lados que forman el tránsito no son posiciones ganadas y autónomas (como presupondría el idealismo), sino elementos y aspectos que nunca aparecen del todo, porque no son solo reales. Hermenéuticamente, *sujeto* y *objeto*, por ejemplo, no definen «realidades» (y ni siquiera «idealidades»), como ocurre en el idealismo (que en el fondo trataría justamente de convertir lo real en ideal, el sujeto en objeto y el objeto en sujeto), sino «recursos» para vislumbrar un tránsito o paso que siempre se nos escapa y que nunca aparece del todo, porque siempre se presenta sincrónica y fenomenológicamente, en el que hay que distinguir dos lados cuya delimitación no es determinable geométrica, sino solo hermenéuticamente. Al final se impone la pregunta de si el idealismo llamó de otra manera (no hermenéutica, sino ideal, geométrica y completamente) y consideró solo desde una cara lo que de todos modos está ocurriendo; una cara que así entendida sería, en realidad, la desfigurada, simplemente porque no es la que aparece. Quizá, como se insinúa en alguna página de este libro, el mismo yo que Descartes identifica como subjetividad no sea más que otra cara del ser que no se deja reducir conceptualmente, sino solo interpretar: el yo, entonces, solo sería otra señal que envía el ser, cuya recepción puede (pero no necesariamente) originar una época. Si lo relevante es la interpretación, la potencia del ser es su irrelevancia, que queda desactivada al intervenir la filosofía con su interpretación y volverla relevante. La filosofía —la hermenéutica— no deja de ser también paradójicamente la liquidadora del ser; seguramente, porque en el fondo este no admite ninguna ontología. ¿Puede devolver la filosofía su irrelevancia al ser? Seguramente, no, y esta imposibilidad también es la que Heidegger nombró «destino». La filosofía se mueve en la tesitura de afirmarse (aunque sea desde la situación de silencio y resguardo) después de reiterar un ser trascendental (ideal) más allá del ser (de su irrelevancia), sin poder decidir absolutamente cuál de los dos constituye el verdadero, o disolverse y generar el espejismo de un retorno a la irrelevancia (natural) del ser, lo que, segura-

mente, después de su historia (de la filosofía) no nos devolvería al paraíso, sino a la catástrofe.

EL PASO IMPOSIBLE recoge varios trabajos de diferentes procedencia, finalidad y condición, pero que reiteran aspectos señalados en las páginas de esta introducción. El valor de las contribuciones es dispar, pero el trasfondo común. Se trata de la forma idealista o hermenéutica de pensar el ser como tránsito (posible o imposible), así como la naturaleza de ese mismo tránsito. Las contribuciones pueden ser leídas en cualquier orden, aunque la primera, «El paso imposible del sujeto al predicado», hace explícita la posición de partida. Algunos trabajos se refieren a determinados autores —Aristóteles, Kant, Schelling, Hegel, Hölderlin, Platón, Heidegger—, pero no tienen la pretensión de presentar sus doctrinas, sino de vislumbrar por su medio cómo se configuró la filosofía desde las dos determinaciones señaladas: el idealismo y la hermenéutica. Algunos trabajos, además, sugieren una determinada concepción de la historia de la filosofía, pero tampoco pretenden afirmar una teoría sobre la misma. Solo indican que dicha historia no es una época terminada, porque no se trata de algo cronológico, sino una posibilidad de lectura que se encuentra ahí precisamente como lo único a lo que podemos seguir llamando *filosofía*, fuera de la cual, ciertamente, se puede pensar, pero quizá, si no se conoce, solo repetir cuestiones muy tratadas. De los trabajos (algunos publicados, otros inéditos), se puede afirmar que han vivido una revisión profunda, y hasta han sido reescritos en puntos cruciales. A la luz de su selección para esta publicación, se han vuelto nuevos. En todo caso, el libro lo es, lo que no excluye una reiteración constante, que, por otra parte, es consecuencia de la perspectiva inicial planteada en esta introducción.

De la procedencia de los trabajos que componen este libro se puede decir lo siguiente:

- «El imposible paso del sujeto al predicado». Apareció como artículo en el número 5 de *ALEA. Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica* (Barcelona, 2007).

- «Dos en Kant». Publicado en el volumen 16 de la revista *Sileno. Variaciones sobre arte y pensamiento* (Madrid, 2004).
- «Grecia como conflicto entre Kant y Hölderlin». Apareció publicado en el número XXXVII/3 de *Anuario Filosófico* (Pamplona, 2004).
- «Arte y sistema». Se publicó inicialmente en lengua portuguesa bajo el título «Filosofia ou filosofias de Schelling?», como capítulo inicial del libro *As filosofias de Schelling*, en el año 2005 por la Editora UFMG de la Universidad Federal de Minas Gerais (Belo Horizonte, 2005).
- «Sistema idealista y sistemas no-idealistas». Tiene su origen en una conferencia plenaria pronunciada en Leonberg en el año 2000 con motivo del bicentenario de la publicación del *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling. Una versión en lengua polaca se publicó en el número XLV de la revista *Przegląd Humanistyczny* (Varsovia, 2001).
- «Naturaleza y materia: Aristóteles *versus* Schelling». Es una versión reescrita a partir de varias publicaciones («De *Fúsis* a *Natur*», que apareció publicado en 1998 en el libro homenaje a Pierre Aubenque en el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela; «De *Húle* a *Materie*», publicada en *Daimon. Revista de Filosofía*, número 21 [Murcia 2000]; y «Von *Húle* zur *Materie*», aparecida en *JTLA. Journal of the Faculty of Letters*, The University of Tokyo [Tokyo, 2007]).
- «*Timeo*: de Schelling a Platón». Es un trabajo inédito hasta ahora, que ve la luz por primera vez en esta publicación y que trata sobre un aspecto decisivo del origen del idealismo alemán.
- «Una nota sobre la tragedia». Es igualmente un trabajo inédito, que incide en uno de los tópicos de este libro: la íntima relación del momento constituyente de la filosofía idealista después de Kant con Grecia.
- «¿Hermenéutica de la cosa o hermenéutica de la idea?». El texto constituye la versión transcrita de una video-

conferencia celebrada el día 16 de septiembre de 2008 y dirigida al «Congreso Internacional de Filosofía y Hermenéutica» celebrado en la Universidad de Santander de Bucaramanga, en Colombia. Posteriormente, fue publicada una versión en el volumen de homenaje a Franco Volpi titulado *Entre fenomenología y hermenéutica*, que publicó Plaza y Valdés Editores junto con la Universidad Católica de Chile (México DF/Madrid, 2011).

- «El tiempo en Schelling y Heidegger». Tiene su origen en una conferencia plenaria pronunciada en la Universidad de Friburgo en junio de 2006 con motivo del «Día Schelling». Una versión apareció publicada posteriormente en lengua alemana bajo el título «Zeit-Denken— Zu einem nicht-begrifflichen Zugang zur Zeit bei Schelling und Heidegger» dentro del volumen 22 de la serie Schellingiana titulado *Heidegger-Schelling Seminar* (Stuttgart-Bad Cannstatt, 2010).
- «Fenomenología del espíritu y fenomenología del tiempo». Tiene su origen en la exposición de un trabajo de seminario presentado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia. Una versión del trabajo apareció en el libro *Martin Heidegger. La experiencia del camino* publicado en Barranquilla por la Universidad del Norte bajo el título: «Hegel y Heidegger: Fenomenología del espíritu y Fenomenología del tiempo» (Barranquilla, Colombia, 2009).
- «Heidegger: una nota sincrónica». Es la reelaboración de una conferencia pronunciada en 2011 en la misma Universidad del Norte (Barranquilla) y, posteriormente, publicada bajo el título «Heidegger: una nota (obra) sincrónica» como prólogo del libro *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas* (Gramma Ediciones/Editorial Bonaventuriana, Bogotá, 2011).

## NOTAS

- 1 Heráclito, B 60: Diels/Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 1974, p. 164: «El camino arriba abajo (es) uno y el mismo».